عبد المالك مرتاض

الميثولوجيا عند العرب

دراسة لمجموعة من الأساطير والمعتقدات العربية القديمة





عبد المالك مرتاض

الميثولوجيا عند العرب

(در سة لمجموعة من الاساطير والمعتقدات العربية القديمة)

المؤسسة الوطنية للكتاب
3 شارع زيروت يوسف
الجزائر

الرقم التسلسلي : 27.86.01.08
المؤسسة الوطنية للكتاب
الجزائر 1989

فاتحة

ما أروع ان يغبر المرء عن عالمه، ويغرق في عوالم جديدة لامكانة فيها للعقل، ولا سلطان فيها للمنطق، وانما السلطان كله للخيال المجنح يحلق الى اقصى الحدود، ولكن في فضاء بدونما حدود.

واذا كانت القصة او الرواية او المسرحية من الاجناس السردية التي تحاول تصوير الحقيقة على الرغم من انها من بنات الخيال المحض، فان الاسطورة قد تفوقها لانها تحاول ان تعكس هذه الرؤية الفنية فاذا التصوير ليس قائما على تقديم واقع في ثوب خيالي، وانما تقدم واقعا اسطوريا في خيال شموس، اي انها تحاول تحقيق المستحيل الذي يقصر العقل عن ان يصل اليه، او يصدقه، او يسلم به. فجمال الاسطورة انها تقرب البعيد، وتبعد القريب، وتنفي الثابت، وتثبت المنفي، اي انها ترفض بطبعها وطبيعتها المستحيل، بل قصاراها التعامل معه، والتمكين له.

فالسعالي يتزوجن الرجال من الانس، بل يتزوجن الملوك والاقيال ولا حرج، والشق بما فيه من شر وما يتصف به من عدوان، قد يخرج للانسان فيقاتله بالسيف اذا ما انفرد به وحده، والغول تعبث بالمسافر اذا اعتزل ببيداء، او انفرد في مكان قفر، فلا يأمن ان تضله الطريق، والنسناس كائن يستطيع ان يمشي برجل واحدة، ويبطش بيد واحدة، ويبصر بعين واحدة، ويميزه نصف فم للاكل، ونصف انف للشم، ونصف رأس للتفكير ونصف بطن للاجترار. فهو حقا كائن غريب، ولكنه في زعمهم، موجود بأرض وبار.

وعين وبار تقطنها الجن، وبها جمال وبعران لا يوجد مثلها كرما ونجابة. ولكنها عين لم يقع عليها الا دعيميص الذي كادت الجن تقتله لولا تحرجها لما علمت انه كان ييمم ديارها عن غير قصد.

والرئي يستطيع ان يحيط صاحبه بالاسرار، ويطلعه على الغيب، ويرشده الى الحق، ويهديه الى الاسلام كما حدث لشصار، رئي خنافر بن التوأم، مثلا. الى ما لا يحصى من الصور الاسطورية، والمعتقدات الشعبية العربية القديمة المفعمة بالجمال والبراءة، المشحونة بالخيال والطلاوة.

وان مثل هذه الاساطير لما يحلو فيه الحديث، وان منها لما يلذ فيه الدرس، وقد جئنا الى هذا الموضوع فطرحناه تحت ثلاث زوايا :

الاولى : مفاهيم ومضامين، وقد شمل ذلك اربعة فصول : ماهية الاسطورة ووظيفتها جماليا واعتقاديا، ثم صورة الغول في الذهنية العربية القديمة، ثم الزواج من السعالي في الاساطير العربية، ثم مظاهر اعتقادية اخرى في الميثولوجيا العربية،

والثانية : قضايا فنية، وقد امتدت على ثلاثة فصول : الحدث وزمانه في الاسطورة العربية، ثم الشخصية الاسطورية وحيزها، ثم اللغة الفنية في الاسطورة العربية.

والثالثة : وقفناها على مختارات من النصوص الاسطورية كما وردت في امهات التراث العربي الاسلامي. وانما جئنا هذا الصنيع لاننا لم نكن نرى من المنهج ان نذكر تلك النصوص بحذافيرها، بله ان نعيدها في كل مرة نحتاج فيها الى الاحالة عليها والرجوع اليها، فكان لا مناص من التفكير في هذا الحل المنهجي الذي كفل لنا الحديث بحرية وحركية اثناء الدراسة، دون ان يفقد عملنا، اثناء ذلك، الشرعية العلمية حين سيلاحظ القارىء الكريم انه باستطاعته ان يقفز الى اي نص شاء من النصوص التي نوميء اليها في صلب الدراسة.

وبعد، فاذا كان من فضل في ظهور هذه الدراسة، فهو حتما يعود الى الصديق الدكتور محسن الموسوى مدير مجلة «آفاق عربية» الذي كان طلب الي ان اكتب دراسة عن الميثولوجيا في الادب، فاذا هذه الدراسة تستهويني وتشدني اليها شدا، ولا تدعني الا بعد ان كتبت كتابا كاملا عنها. ولكن لولا هذا الصديق لما ابت الى بعض كتب الادب العربي القديم ارتع في رياضه، وانهل من حياضه، فاذا هذا التراث : ادبه وتاريخه يعج بأخبار كثيرة بعضها من التاريخ الحق، ولكن بعضها الآخر من الاساطير الجميلة التي لاعلاقة لها بالواقع ولا بالتاريخ، واذا تراثنا هذا لا يكاد ينقصه شيء مما يوجد في الآداب الانسانية الكبرى ...

واني اذ اقدم هذه الدراسة البسيطة الى القراء لعلهم ان يجدوا فيها شيئا من النفع والغناء، فاني اطمع في ان تعقبها دراسات اخرى اعمق رؤية، واكثر استفاضة، وادق اختصاصا. فان تراثنا العربي لجدير بان يعاد النظر في كثير من جوانبه ليوظف في حاضرنا. وما اشد حاجتنا في هذه الايام الى الاغتراف من حياض ماضينا المشرق لتجاوز هذا الحاضر البئيس التعيس الذي تتعثر في مستنقعه الامة العربية من اطلسها الى خليجها.

عبد الملك مرتاض

جامعة وهران

وهران في 22 . 2 . 1986

القسم الأول

مفاهيم الاسطورة العربية ومضامينها

الفصل الاول

ماهية الاسطورة ووظيفتها

الميثولوجيا في الادب :

مصطلحان ادبيان كبيران : الميثولوجيا، والادب. وهما كبيران : عمقا وسطحا، وعموديا وافقيا. فاذا كان الفلاسفة والمفكرون لم يستطيعوا الاستغناء قط عن الحديث عن الاسطورة والادب، او الاسطورة في الادب، او اهمية الاسطورة ازاء الادب، فانهم لم يستطيعوا قط الاتفاق على تعريفهما مجتمعين او ممتازين، ولا سيما الاسطورة. فما هي الاسطورة في اللغة العربية؟ وما مفهومها في الادب؟

اذا كانت اللغات الغربية الكبرى كالانجليزية والفرنسية والاسبانية تميز بين ثلاثة انواع من الاسطورة، فان اللغة العربية تقع في اضطراب شديد، او يقع اهلها على الاصح في بعض ذلك، حين تعرض هذه المفاهيم الثلاثة المميزة في اللغات الغربية. اذ المعروف في الاداب الغربية ان الامر يتعلق بثلاثة انواع متمايزة كليا او جزئيا، لا بنوع واحد.

وهذه انواع الثلاثة هي :

1 ـ الخرافة :

ويطلق عليها في اللغة الفرنسية لفظ (Fable)، وفي الانجليزية (Fable) (مع اختلاف في المنطق طبعا)، وفي الاسبانية (Fabula) والحق ان الغربيين انفسهم يضطربون بعض الاضطراب في التمييز بين المصطلحات الثلاثة حيث اننا نجد معاجمهم تختلف الى حد ما في تعريفاتها، ولعل احسن التمييزات بين هذه المفاهيم نلفيها مدققة في معجم المترادفات الفرنسي الذي يعرف الخرافة (La fable) على انها «قصة قصيرة خيالية، تكتب بالشعر اكثر مما تكتب بالنثر، وربما كانت ميثولجية غايتها توضيح فكرة مجردة، لبلوغ هدف اخلاقي او عدمه، حيث يمكن تشخيص الحيوانات والاشياء» (1).

ويذهب سانت بوف (St Beuve) الى ان الخرافة «جنس طبيعي، بل هي شكل للابداع ملازم لروح الانسان، وهي من اجل ذلك توجد في كل الامكنة، وفي كل البلدان» (2). وربما كان الفرنسيون اكثر من سواهم تمثلا لمفهوم الخرافة التي يجسدها في ادبهم عملان شهيران على الاقل : «خرافات لا فونتين» (Les Fables de La Fontaine)، ورواية رونار (Roman de Renart). اما في اللغة العربية فأشهر عمل واذيعه بين الناس فقد يكون «كليلة ودمنة» لعبد الله بن المقفع المقتبس من الفارسية المنقول اصلا من الهندية. وبذلك يكون الشرق اسبق من الغرب الى هذا النوع من الادب، كما يعترف بذلك سانت بوف ضمنيا (3). ولكن لا احد من النقاد العرب، فيما نعلم، الفيناه يطلق على عمل «كليلة ودمنة» خرافة

هكذا صراحة، بل ان المقتبس نفسه، وهو ابن القفع، لم يشأ ان يطلق على ما اقتبس تعبير «خرافات»، وانما آثر ان يطلق عليه اسمين فنين من الأسماء التي كان يطلقها على بعض حيواناته هذه الرائعة التي نلاحظ انها تقوم مقام الشخصيات التي نعرفها في الاعمال السردية.
ولعل هذا العنصر هو أكبر مميز لهذا النوع الادبي، واعني به العنصر الحيواني المشخص في العمل الابداعي. فكل عمل ابداعي اذن توجد فيه حيوانات، بناء على التعريفات الغربية التي اتينا على بعضها منذ حين، تقوم مقام الشخصيات الانسانية، يمكن ان نطلق عليه مصطلح «خرافة».

ولكن لماذا هذا الاطلاق باللغة العربية؟ وما الدلالة الاشتقاقية من وراء ذلك؟ انه في الحقيقة، مجرد اجتهاد منا وتطلع الى محاولة اثراء لغة الضاد بالمصطلحات. فقد عدنا الى امهات المعاجم العربية التي أومأت الى ما نريده من وراء هذا الاطلاق لهذا المفهوم الادبي.
واذا كان ابن منظور في «لسان العرب» سكت عن «الخرافة» ولم يومىء اليها فان الجوهرى ذكر ان «خرافة اسم رجل من عذرة استهوته الجن، فكان يحدث بها رأى، فكذبوه، وقالوا: «حديث خرافة». (4). على حين ان الفيروزابادى نقل هذا النص عنه بحرفه وزاد عليه: «اوهي حديث مستملح، كذب» (5). بينما ذهب ابو عثمان الجاحظ الى ان «خرافة رجل من بني عذرة استهوته الشياطين، فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بحديث فقالت امرأة من نسائه: هذا من حديث خرافة، قال: «لا، وخرافة حق» (6).

وقد أضاف الجوهري ايضا بأن «الراء فيه (اي في لفظ خرافة) مخففة، ولا تدخله الالف واللام لانه معرفة، الا ان تريد به الخرافات الموضوعة من حديث الليل» (7).

وقال ابو عثمان الجاحظ في معرض حديثه عن الميثولوجيا العربية: «وزعمتم ان الجن خنقت حرب بن امية، وخنقت مرداس بن ابي عامر، وخنقت الغريض المغني، وانها قتلت سعد بن عبادة، واستهوت عمرو بن عدى، واستهوت عمارة بن الوليد، فأنتم املياء بالخرافات، أقوياء على رد الصحيح، وتصحيح السقيم» (8).

فمن اين جاءت «الخرافة» اشتقاقيا بالمفهوم المتداول في اللغة العربية؟ اما ان تكون اتت من «خرافة» النخلة بمعنى اطيب ثمرها، ويؤيد هذا المذهب من الاشتقاق قول الزمخشرى: «وأتحفه بخرافة نخلته وخرفتها» (9). بمعنى ثمر خريفها، اي بمعنى اجود رطبها. والعلاقة الدلالية هنا بادية لكل من يفقه العربية، فأجمل الحديث واعذبه، واطيب الكلام وارطبه، اذا قدم في مجلس انس لا يعادله الا اجود الرطب والذه. فالجامع بين المعنى الاصل، والمعنى الطارىء، هو اللذة والجودة والعذوبة. فكأن هذه الحكايات التي يقدمها القاص الشعبي، تحت اسم «الخرافة» هي فعلا خرافة النخيل، اي ما يجنى منه من اجود الرطب واحلاه مطعما، والذه مذاقا.

وهذا وجه من التأويل.

واما ان تكون آتية من خرف الرجل اذا فسد عقله من الكبر. ويصبح مدلول الخرافة مقدما في معرض الذم على عكس الاحتمال الدلالي الاول. فالخرافة هنا تصبح بمعنى الهذيان والفراغ، وانعدام المنطق، وغياب المعقول.

وهذا وجه آخر من التأويل.

ونحن نميل الى الاحتمال الاول الذي قد يكون آتيا: اما من اسم خريف النخلة وهو وجه عجيب في ادراك العلاقة الدلالية بين شيء وشيء آخر، وهو الوجه الذي به نتعلق،

والرأي الذي اليه نميل. واما ان يكون منقولا من اسم الرجل الذي تزعم الاساطير العربية انه رجل من بني عذرة استهوته الجن . . وسواء علينا أكانت الخرافة آتية من اسم هذا الرجل العذري الذي تتحدث عنه الانباء بأن الجن استهوته، ام من خرافة النخلة بمعنى ثمرتها الجيدة اللذيذة فان الامر في الحالين مقبول. بيد ان العلاقة الاولى المنقولة عن اسم هذا الرجل قد تكون امثل وادنى الى المنطق اذا راعينا ان خرافة هذا قد ارتبطت حياته العامة بالهذيان الذي نقل عنه واشيع حوله : من انه ينبىء بالغيب، وانه كان يزعم المزاعم للناس، وذلك لاتصال وقع بينه وبين الجن فيما كانوا يزعمون.

من اجل كل ذلك فاننا حين اطلقنا لفظ «خرافة» على هذا النوع من الادب فانما راعينا هذه الاصول الاشتقاقية. ولكن الامر الذي نأسف له حقا ان الادب الخرافي، اذا استثنينا عمل ابن المقفع المبكر، يكاد يكون منبوذا من الادب العربي : قديمه وحديثه.

2 . الاسطورة :

ويطلق عليها في اللغة الفرنسية (Mythe) ، وفي الانجليزية (Myth) وفي الاسبانية (Mito) . وعلى الرغم من ان بيير سميث يحاول (P.SMITH) في الموسوعة العالمية ان يقدم تعريفا دقيقا، جامعا مانعا، لمفهوم الاسطورة الا انه هو ايضا، لم يقل، في رأينا، كبير شيء. فهو قد اضطر الى ربطها بالقصة، او العمل السردي (Recit) ، والحكاية (Conte) ، والحكاية الشعبية التاريخية (Legende) ، والخرافة (Fable) ، فحاول ان يميزها من بين هذه الانواع الادبية المتداخلة على انها «اولا وقبل كل شيء، ليست الا نوعا خاصا من قصة نموذجها حددته تواريخ الآلهة في الميثولوجيا الاغريقية الموغلة في القدم. وعلى الرغم من ان كثيرا من الاساطير ليست تواريخ اديان، فهي على كل حال تواريخ ابطال، ولكنها تتميز بصفات الحكايات، او الحكايات الشعبية المستوحاة من التاريخ، ثم هي تواريخ اجداد ولكنها تتميز بخصائص القصص التاريخية، وتاريخ الحيوانات المتميز بالصبغة الخرافية. وتعمد معظم الشعوب، هي نفسها، الى تصنيف مختلف انواع القصص التي يسهل عليها، عبرها، تمييز درجة الأساطير». (10).

وعلى الرغم من ان سميث يحاول، كما رأينا، التدقيق في التمييز بينها وبين الانواع الاسطورية المشابهة لها من وجهة، وتقديم تعريف دقيق، نتيجة لذلك، يوضح معلمها، ويرسم ملامحها من وجهة أخرى، الا ان ذلك لم يكن. وهو لم يكن، لان الاسطورة حين تعرف بانها نوع سردي، فهي تتشابه بالضرورة مع اي قصة تكون، ولا ينبغي لها ان تكون الا كذلك، قائمة على السرد. وحتى يميط القصة القصيرة بمعناها المعروف في اللغات الاجنبية الغربية : (Nouvelle) بالفرنسية، (Short story) وبالانجليزية، و Novela corta بالاسبانية فقد عمد الى ربطها بالآلهة كما هو شائع في الميثولوجيا الاغريقية، ولكنه استدرك بأن كثيرا من الاساطير لا تقوم بالضرورة على تاريخ الاديان، فربطها بتاريخ الابطال، ثم لم يرضه ذلك حتى ربطها بتاريخ الاوائل من الاجداد . . .

وأول ما نود مناقشته حول هذا التعريف ان الآلهة الواردة في الميثولوجيا الاغريقية لا ينبغي ان تعد بالضرورة تاريخا حقيقيا متعلقا بالاديان، فتلك نزعات فطرية كان الانسان البدائي يبحث عبرها عن قوة في الطبيعة، او فيما وراءها، تحميه من شرور هذه الطبيعة نفسها :

كالبحث عن التخلص من المرض، والظلام، والشيخوخة، والموت، وكل الالآم والاضرار. . فليس اذن كل الاساطير ذات العلاقة بالآلهة والالهات الاغريقية يمكن ان يندرج في تاريخ الاديان بالمفهوم السامي للاديان السماوية، كما يزعم سميث. ان كل تاريخ للاديان لا ينبغي له الا ان يميز بين الشطحات الاسطورية التي تعج بها اساطير الاغريق، وكثير من الامم القديمة الاخرى، والتي يعدها سميث تواريخ اديان، وبين الاسلام والمسيحية واليهودية.

ولعل الذي يمكن ان يخرج به الذي يقرأ تعريف سميث الطويل، ان الاسطورة هي مزيج من كل شيء في كل شيء، فهي حكاية خالصة، وهي حكاية مستوحاة من حوادث التاريخ، وهي قصة سردية، وهي تاريخ آلهة، وهي تاريخ ابطال، وهي تاريخ اجداد، وهي سيرة حيوانات. . .

ولقد الفينا صاحب «معجم المترادفات» يعرف الاسطورة بأنها «قصة مركبة من عناصر الهية خالصة، بدون اساس تاريخي، على الاقل فيما يخص الجوهريات فيها» (11).

وواضح ان بايي (Bailly) يلتقي مع سميث في مطلع تعريفه الذي يربط الاسطورة بتاريخ الآلهة، ويفترق معه في كون الاول يرفض تاريخية الاسطورة، من حيث يثبت الثاني تاريخيتها بشكل او بآخر.

ولكن ما دفع النقاد العرب المحدثين الى ان يطلقوا على هذا المفهوم لفظ «اسطورة» ؟ ومن اين جاء في اشتقاق العربية ووضعها ؟ وما مقامها في الادب العربي قديمه وحديثه ؟

لقد اصبح للاسطورة شأن كبير في المفاهيم الانسانية المعاصرة بحيث نراها تتبوأ مكانة مرموقة بحيث لا يستطيع احد من العلماء الانسانيين المعاصرين، سواء أكان سوسيولوجيا ام اثنولوجيا، او ثقافانيا (Cultralste) ام فولكلوريا، او مؤرخ اديان ام مؤرخ افكار، او حقوقيا ام اقتصاديا، او اثريا ام نفسانيا، او كلاميا (عالم كلام) ام فيلسوفا : ان يضرب صفحا عن الاسطورة في دراساته (12).

وعلى الرغم من ان مفهوم الاسطورة طرحت حوله تعاريف كثيرة، كما حلل بمناهج مختلفة، فانه لا يبرح بعيدا عن الدقة والوضوح. ومثل ذلك يقال حول وظيفتها ايضا، ولا سيما داخل المجتمعات البدائية، حيث ان كل عالم عرض لاحدهما او كليهما بالدراسة حاول ان يجيب بطريقته الخاصة. ولم تزد الاجوبة الكثيرة التي دبجت حول السؤال المطروح الامر الا تعقيدا واختلافا، حيث لم يستطع احد فرض رأيه على الآخرين.

والذي يعنينا من امر معنى الاسطورة الآن هو التعامل العربي حيث نلفي المعاجم العربية تحاول تقديم تفسيرات لهذا المعنى : اما مرتبطا بالابداع الادبي، واما منعزلا عنه، فنلفي ابن منظور يفسر الاسطورة بالخيال الباطل اذ يقرر : «والأساطير : الاباطيل. والاساطير : احاديث لا نظام لها (. .) وسطرها : الفها. وسطر علينا : اتانا بالاساطير (. . .) اذا جاء بأحاديث تشبه الباطل» (13).

فالاسطورة في مفهوم ابن منظور ليست الا هذيانا من القول، وباطلا من الخيال، وغيابا من دائرة المنطق، اذ هي في رأيه :

- أباطيل،
- أحاديث لا نظام لها،
- أحاديث تشبه الباطل.

وقد كان الزمخشري، وهو اسبق منه، ذهب هذا المذهب نفسه حين عرض للاسطورة لدى تفسير قوله تعالي : «يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين» (14)، حين قرر بأنها محض «خرافات واكاذيب» (15). والحق ان هذا هو المدلول الديني الذي وردت عليه في الايات التي تكررت زهاء تسع مرات في القرآن حكاية عن كفار قريش حين رفضوا ما جاء به محمد من رسالة سماوية. ولم يجيء الجوهري الا بعض ذلك حين قرر بأن : «الاساطير : الاباطيل» (16).

بيد ان الزمخشري لا يقوم هذا المقام حين يعرض للاسطورة مجردة عن الآيات، ويتضح ذلك في معجمه حيث يقول : « (. . .) وهذه اسطورة من اساطير الاولين : مما سطروا من اعاجيب حديثهم» (17). فالاسطورة اذن آتية من سطر بالمعنى الذي اورده ابن منظور، اي من سطر علينا : اذا اتانا بالاساطير.

والاسطورة التي قد نريد هنا جنس قريب من القصة (تحت اي شكل من اشكالها السردية الكثيرة المختلفة). وهي لا تكون كذلك الا اذا ارتبطت بقضية دينية من نوع ما، أي من نوع لا اصلة له في الحقيقة بالدين الصحيح، ولا بالتاريخ الصحيح، فهي اذن قصة مرتبطة بمظهر ديني خرافي. فهي تتناقض اذن بشكل صريح مع الحقيقة من حيث هي، سواء علينا أكانت دينية ام تاريخية ام غير ذلك شأنا. وبمثل هذا المفهوم العام تشيع الاسطورة في الادب العربي قديمه وحديثه، اذ ليس في الادب العربي الا ما كان من امر الاساطير القليلة التي كان الناس ينسجونها حول الآلهة التي كانوا يعبدونها قبل ظهور الاسلام، ولا سيما تلك الاصنام التي استجلبت فيما يقال من الشام ونصبت بمكة . . . ولكن كثيرا من الاساطير نفترض ضياعها بحكم زهد الرواة فيها، وتورعهم في نقلها، خشية ان يسيء بعض ذلك الى الاسلام، او يفضيَ الى شيء من الشرك بالله تعالى.

وقبل ان نعود الى هذه القضية نود ان ننفض اليد من الحديث عن المفهوم الثالث للاسطورة وهو :

3 ـ الحكاية الشعبية ذات الاصول التاريخية :

ويعرفها بعض الغربيين بكونها «قصة شعبية خارقة تقوم على اساس تاريخي» (18). وهي ما يطلق عليه الغربيون (Legende) بالفرنسية، و (Legend) بالانجليزية، و (Legenda) بالاسبانية.

ولعل هذا المفهوم من الادب الشعبي ان يكون هو الاشيع والاعم في تراثنا الادبي حيث نلفي كثيرا من السير الشعبية تقوم عليه. فاذا كان هذا النوع يعرف على نحو ما رأينا، أي انه قصة شعبية تقوم على أصول تاريخية ما، فان كثيرا من السير الشعبية تنضوى تحته، ومنها سيرة عنترة بن شداد، وجانب من سيرة علي بن ابي طالب ومغامراته في وادي السيسبان، ومناجزته الغول ذات السبعة الرؤوس، كما تذهب الى ذلك بعض الاساطير. وليقل مثل ذلك في سيرة بني هلال، وليقل مثله في غيرها مما يشبهها.

بيد ان الاسطورة قد اتخذت في المفاهيم المعاصرة، في النقد العربي على الاقل، معنى يقوم وسطا بين الاسطورة والقصة الشعبية ذات الاصول التاريخية. وهذه الانواع تكثر في الادب العربي الشعبي اكثر مما تكثر في صنوه الفصيح.

واذا كان الادب العربي يعج بالاساطير بالمعنى المعجمي، اي الاباطيل، اي كل ما

يخالف الحقيقة ويناقضها، فاذا العفاريت، والجان، والسعالي، والاغوال، والحيوانات الطائرة التي هي اصلا تمشي او تزحف، والهواتف التي لا ترى، والرئي الذي كانوا يزعمون أنه كان يأتي الشعراء، والمذهب الذي كان بعض النساك يزعم انه يأتي العباد فيسرج لهم المصباح في وقت الظلام ليفتنهم ويريهم العجب من الامر، والخنزب الموكل بحفظة القرآن لينسيهم اياه، وأسطورة عمرو بن يربوع بن حنظلة الذي زعموا انه تزوج بسعلاة وولدت له بنين الى ان رأت «ذات ليلة برقا على بلاد السعالي فطارت اليهن» (19)، وما لا يحصى من مظاهر الاساطير التي اغنت الادب العربي واثرته بالخيال، ـ فاننا في هذه الدراسة نود ان نركز على مظاهر اسطورية معينة، ومنها الغول، والنسناس، والشق، والرئي، والهاتف . . .

ونعود الآن الى الحديث عن المفاهيم الثلاثة لنلاحظ بأن المستعملين للغة العربية في مألوف العادة يلبسون معنى الخرافة بمعنى الاسطورة، وربما معنى الاسطورة بمعنى الحكاية الشعبية ذات الاصول التاريخية. ويعود ذلك، في رأينا، الى قصر التجربة النقدية العربية حول هذه المفاهيم بالذات. كما ان ادب الخرافة في الادب العربي قليل اذا قيس بالادب الواقعي، اي الادب القائم على الخيال المطبوع بما يشبه الواقع. أما الاساطير فقد قضت عليها تعاليم الديانة الاسلامية بما صقلت من عقيدة، ورقت من تفكير، وأماطت من شرك وضلال من سبيل الناس.

والحق ان اعتبار الاسطورة أمرا مخالفا لمباديء الاسلام شيء غير مقبول، لان الاديب هو غير رجل الدين، وان الادب نتيجة لذلك هو غير الاوامر والنواهي الشرعية. فأجمل ما في الادب تحليقه في عوالم جديدة يرتادها، وأقبح ما فيه التقليد والقصور والتسليم بواقع ممجوج.

والاديب الكبير يستطيع ان يرتاد عالما جديدا لم يسبقه اليه احد، ولا يتأتى له ذلك الا بابتكار شيىء غريب، او عجيب، او جميل، او رائع، او خارق، ولكن في كل الاحوال ينطلق من واقع الحياة.

وانا لأندري كيف غلب الجد في الادب العربي على الهزل، والوقار على المجون، فضاع عليه شيء كثير من المتاع والامتاع معا ؟ فنحن اذا استثنينا بعض المظاهر المجونية في بعض العصور الادبية المحدودة ومعها بعض الشخصيات الادبية القليلة التي مارستها، ثم اذا استثنينا ما عرف الادب العربي من جنس المقامة ولا سيما لدى الهمذاني والحريري (اذ ان كثيرا من المقاميين بعدهما توجهوا بهذا الجنس الادبي العربي وجهة اخرى كشأن مقامات السيوطي المتسمة بالوقار والابوية والتسليم المطلق)، فان باقي الاعمال الادبية العربية تتسم بصفات مختلفة الا ان تكون اسطورية.

وقد لحن الادباء العرب المعاصرون لشأن الاسطورة فجاءوا اليها يستلهمونها في اعمالهم الابداعية، ويستمدون منها في تصوير حاضرهم على ضوء ماض تراثي موغل في القدم، وغني بمظاهر الايحاء.

والغريب في الامر ان صنوه الادب الشعبي ظل هو وحده الذي لا يكترث بالمنطق، ولا يأبه لتوجيهات النقاد التي كثيرا ما تكون في معظمها متسمة بالابوية والتعليمية جميعا، فألفيناه يبتكر حتى امتلأ بالخوارق والاعاجيب، ويبدع حتى اكتظ بالاساطير الجميلة. ولولا هذا الوجه الثاني الذي انقذ تاريخ الادب العربي (الف ليلة، وسيرة عنترة بن شداد، وسيرة

سيف بن ذي يزن، وقصة فيروز شاه، بالاضافة الى العدد الذي لا يكاد يحصى من السير الاخرى، والشخصيات الاسطورية التي اثرت الخيال العربي، وميزت دروبه، ودلت على عظمة هذا الادب وانسانيته) لغدا كثير من ادبنا الفصيح، او أدبنا الرسمي، ادب مناسبات، وملوك، وأمراء، وفي الابان ذاته أدب نفاق، واستجداء، ومدح رخيص.

فهل نعد هذه المظاهر الاسطورية التي عرضنا لها في هذه الدراسة، عبر الفصول التالية، أدبا شعبيا او ادبا رسميا؟ انا اذا ما راعينا الذين خاضوا فيها، أو جرؤوا على روايتها، ومنهم مؤرخون كالمسعودي، ورجال الحديث كوهب بن منبه، فانه يجوز لنا ان نعدها ادبا رسميا الى حد ما، ولكننا اذا راعينا الذهنية التي طرحت بها، والتهويلات التي اقيمت حولها، ثم تعمد الاغراب والايغال في العوالم غير المرئية، والاصرار على التعامل مع الشخصيات الخرافية، والكائنات الاسطورية، والميل الشديد الى التصديق بكل انواع الغيب، فاننا نعدها شعبية خالصة.

فماذا اذن؟ اي فهل هي مظاهر شعبية اورسمية؟

على الرغم من صعوبة الاجابة عن هذا السؤال، الا انه يمكن لنا الميل الى الاحتمال الاول. فلتكن ما تكون في مفهوم قدمائنا من المؤرخين والمفكرين، فالذي يعنينا من امرها الآن هو موقفنا نحن، ورأينا نحن المعاصرين. ولا احسب احدا من النقاد والمفكرين العرب المعاصرين مقدما على اعتبار هذه المظاهر مما ينتمي الى الادب الرسمي، او الفكر العربي الرسمي.

بيد ان الشعبية هنا ليست مغمزة فيها قدر ما هي كمال لها، فلا يشتهر ادب من الآداب، ولا يذيع شأن عمل من الاعمال، الا اذا رقيا الى مستوى الشعبية. فلا يخلد ادب في العادة الا اذا اقبل الناس عليه يقرؤونه وينقدونه ويروجون لخلوده، ويمدون في اسباب حياته.

احالات

1 - R. Bailly, Dictionnaire des synonyes, fable.

2 - St Beuve, Causeries du lundi, Flarian, t.III, P.242

3 - ID

4 ـ الجوهرى، الصحاح، خرف.

5 ـ الفيروزابادي، القاموس المحيط، خرف.

6 ـ ابو عثمان الجاحظ، الحيوان، 1/301.

وروى الترمذي عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان «خرافة رجل من عذرة استهوته الشياطين»، كشف الخفا للعجلوني : 1/377.

7 ـ الجوهرى، م.م.س.

8 ـ أبو عثمان، م.م.س. 1/302.

9 ـ الزمخشرى، أساس البلاغة، خرف.

10 - Encyclopoedia universalis, mythe, t.12,P.879

11 - R.Bailly, op.cit, mythe.

12 - Encyclopoedia universalis, mythe.

13 ـ ابن منظور، لسان العرب، سطر.

14 ـ سورة الانعام، 25.

15 ـ الزمخشري، الكشاف، 2/14.

16 ـ الجوهري، م.م.س سطر.

17 ـ الزمخشرى، أساس الباغة، سطر.

18 - R. Bailly, op. cit, legende.

19 ـ أبو عثمان الجاحظ، م.م.س، 6/158.



القسم الاول

الفصل الثاني

صورة الغول في الذهنية العربية القديمة

ولكن ما الغول لغويا ؟ اي من اي معنى اشتق هذا اللفظ ؟ فقد يكون الالمام بذلك امرا محتوما لانطلاقنا في بحث مفهوم هذا الكائن الخرافي الذي شغل الذهنية العربية الشعبية القـديمـة. اننـا ندرك من الشروح المعجمية المـوثوقة ان الغول تعني في العربية : الهلكة والهول. وهي آتية من غاله الشر واغتاله بمعنى اهلكه وجاءه من حيث لايدري . (1).

وقد كانت الغول (والصحيح انها مؤنثة (2) تلزم الذهنية العربية قبل ظهور الاسلام وتتسلط عليها تسلطا مهولا . ولم يكن في ذلك كبراؤهم وسراتهم يكادون يختلفون عن سوقتهم ونوكاهم . فمفهوم الغول كان لديهم امرا مسلما لا يجادل فيه احد منهم، وانما الجدال كان يحتدم حول شكل صورتها، وهل هي انثى او ذكر (الا ان اكثر كلامهم على انها انثى) ؟ واين تقيم ؟ وكيف تعـرض للناس ؟ وكيف يجب النجاة منها والاحتيال عليها ؟ وما علة عدوانها عليهم دون ان يسيئـوا اليهـا، مثلهـا في ذلـك مثل الجن ؟ وكيف تتشكل ؟ ولم تتشكـل ؟ ومتى تتشكل ؟ ولم تختار كل الصور فتكون قادرة على التشكل فيها الا صورة واحدة لا تستطيع ان تنفلت منها ابدا ؟

وعلى الرغم من ان بعض رواة الحديث يأتي بحديث نبوى ينفي وجود الغول نفيا مطلقا (. . . لا هامة، ولا صفر، ولا غول) (3)، فان العرب ظلوا يعتقدون بوجود هذا الكائن الخرافي . ويدل على ذلك ما اورده المسعودي من ان الفلاسفة انفسهم كانوا يعتقدون بوجود الغول، وانها «حيوان شاذ من جنس الحيوان، مشوه لم تحكمه الطبيعة . وانه لما خرج منفردا في نفسه وهيئته توحش من مسكنه، فطلب القفار. . . » (4).

وقد كانت العرب تزعم من جملة ما تزعم حول هذا الكائن الوهمي «ان الغيلان في الفلوات تراءى للناس، فتغول تغولا ، اي تلون تلونا، فتضلهم عن الطريق وتهلكهم» (5).

ويذهب ابن منظور في موطن آخر من هذه المادة من معجمه الى انها سميت «غولا بما توصله من الشر الى الناس. ويقال سميت غولا لتلونها» (6).

امـا المـرزوقي فيذهب الى ان الغول لفظ «مأخوذ من غاله يغوله اذا اهلكه. وهم يسمون كل داهية غولا . وبذلك سموا الشيطان والحية غولا . والغيلان عندهم سحرة الجن» (7).

واما ابو عثمان الجاحظ فيذهب الى ان «الغول اسم لكل شيء من الجن يعرض للسفار، ويتلون في ضروب الصور والثياب، ذكرا كان او انثى . الا ان اكثر كلامهم على انه انثى» (8).

على حين ان المعجمي الفرنسي الشهير بول روبير يعرف الغول بأنها «شخصية الحكايات الخرافية. وهي عملاقة الى حد الرعب، وتعرف بتغذيها من اللحم البشرى»(9).

الاعتقاد العربي القديم حول هذا الكائن

وكان «العرب يزعمون ان الغول يتغول لهم في الخلوات : ويظهر لخواصهم في انواع من الصور، فيخاطبونها، وربما ضيفوها، وقد اكثروا من ذلك في اشعارهم. . . » (10). كما كانوا يزعمون ان الغول من مردة الجن والشياطين. ونحن حين نعود الى ما كتب حول هذه المادة ابن منظور وحده في «لسان العرب» يتراءى لنا كيف ان كثيرا من المفكرين العرب كانوا يعتقدون بوجود الغول، ويحاولون تقديمها في صورة معينة، بل ان ابن منظور نفسه، وعلى الرغم من الحديث النبوى الذي يثبته، والنافي لوجود الغول اطلاقا، نجده يحتج لاثبات هذا الكائن ويتحمس للاعتقاد به، حتى انه يتمحل لتفسير الحديث النبوي «لاغول» بما لا يجوز من التأويل فيزعم بأن قوله هذا (لا غول)، ليس نفيا لعين الغول ووجوده، وانما فيه ابطال زعم العرب في تلونه بالصور المختلفة واغتياله، «فيكون المعني بقوله : » «لا غول» انها لا تستطيع ان تضل احدا . . . » (11).

وانا لا ندري كيف وقع هذا الكشف من البيان للشيخ ففسر هذا الحرف بهذا التفسير الغريب ؟ ثم انا لا ندري ما يصنع الله بنفي الجنس المطلق المعروف لدى النحاة ؟ وهل اذا قال قائل : «لا رجل بالدار»، انه لا يراد به نفي وجود الرجال، وانهم على الرغم من ذلك موجودون بالدار ؟ وما هذا المنطق الغريب لفهم العربية والشيخ، لانكر، احد أئمتها ؟ ان كنا لنعلم ان الذي حمله على ذلك هو محاولة اثبات وجود الغول لغلبة الاعتقاد على الناس بوجودها الى عهد ابن منظور، بل الى عهدنا هذا في ذهنية بعض القاصرين.

ولكن تأويل ابن منظور لمنطوق هذا الحديث النبوي خطير، وهو خطير لانه يرينا كيف ان كثيرا من علماء العرب والمسلمين كانوا، الى ذلك العهد، على الرسوخ في العلم، يعتقدون بوجود هذا الكائن الخرافي. والا فما الذي حمله على اثبات الغول بعد الذي كنا رأينا من نفي الحديث النبوي لها ؟ وهلا اتخذ من ذلك حجة لنفي هذه الخرافة، وابعاد هذا المعتقد الشعبي الذي كان سائدا لدى العرب القدماء ؟ فان كان الذي حمله على اعتبار نفي الحديث لم يك «نفيا لعين الغول ووجوده» بدليل حديث آخر يرويه الرواة وهو :

«لا غول ولكن السعالي»، فانه لا حجة له فيه على هذا الاثبات لعلتين :

الاولى : ان الحديثين لا يخلوان من تناقض جوهرى مما يجعلنا نميل الى التصديق بالنص الذي يرفض الشعوذة ويمجد العقل. وهو ما يتفق مع روح الاسلام في كل المواقف. اي يجعلنا نميل الى التسليم بالنص الاول النافي لجنس الغول نفيا مطلقا، والشك في صحة الحديث الثاني الذي يبدو عليه دس العوام واصحاب المعتقدات، واشياع الاسرائيليات.

والثانية : ان النص الثاني لا ينبغي ان يكون صحيحا لان السعلاة، كما اتفق معظم علماء اللغة، وعلماء الشعبيات، وفي طليعتهم ابو عثمان الجاحظ، انما هي انثى الغول في بعض التصورات الخرافية العربية، فكيف يجوز ان يثبت الرسول عليه السلام السعلاة وينفي الغول ؟ اي كيف يجوز ان ينفي الذكر ويثبت الانثى ؟ وكيف يجوز للمرأة ان تكون، في اي تصور، قائمة وحدها في جنس من الاجناس، او جيل من الاجيال، او قوم من

الاقوام، وان كان الامر متعلقا بالغيلان، بدون الرجل؟ الا، كان

وإذا كان ابن منظور يفسر السعالي بأنهن من سحرة الجن، فان ذلك ليس مسلما، ذلك الرسول قد يكون قصد الى السحرة من العجائز، في حال تسليمنا افتراضا بصحة النص الثاني المعزو الى الرسول، او الى اشرار الناس. فلا ينبغي ان يحمل هنا لفظ «السعالي»، الوارد في الحديث النبوي، محمل المغنى الظاهر القاصر.

ومهما يكن من امر، فان السعالي لسن وحدهن الساحرات من الجن، فان هذا التفسير الذي اورده ابن منظور(12) يناقضه التفسير الآخر الذي اورده المرزوقي الذي يرى هو ان «الغيلان عندهم سحرة الجن» (13). والغيلان جمع للغول. والغول في مفهوم ابن منظور، لدى تأويله للحديث النبوي ليس هو السعلاة التي يفسرها على انها «من» سحرة الجن» (14). فالغيلان من سحرة الجن، والمسعالي من سحرتها ايضا. وهذا امر قائم في العربية، فكيف اذن يجوز التصديق بنفي الغول واثبات السعلاة في نص ديني واحد؟ فاما ان الحديث ليس صحيحا، وهذا غير مستبعد حتى يقنعنا علماء الدين بالمنطق والنقل والحجاج. واما انه، في حال صحته، لا يقصد بـ: «السعالي» الى سحرة الجن، كما يزعم ابن منظور، ما دامت الغول هي نفسها من «سحرة الجن» ايضا، وانما يقصد الى مطلق الاشرار والشريرات. والذي يدل على بعض ذلك انا الفينا عامة العرب، قديما وحديثا ايضا، يشبهون المرأة الشريرة، والعجوز الخبيثة، بالسعلاة. ومن ذلك الراجز العربي القديم :

لقد رأيت عجبا مذ امسا   عجائزا مثل السعالي خمسا
يأكلن ما في رحلهن همسا   لا ترك الله لهن ضرسا (15)

ومن ذلك ايضا قول الاعشى ميمون :

وشيوخ صرعى بشطي اريك   ونساء كانهن السعالي (16)

وقول علباء بن ارقم :

يا قاتل الله بني السعلاة   عمرو بن يربوع شرار النات (17)

فالشاعر هنا ينعى على هؤلاء القوم المهجوين ويدعو عليهم بالقتل، ويتمنى لهم الهلكة والغول، فهم في شرورهم كأنهم أبناء السعلاة الخبيثة الماكرة. فالسعلاة اسم جامع لكل الشرور وضروب الخبث والكيد، ولا سيما ما يصدر عن خبيثات النساء، ثم لا سيما ما يصدر عن الدميات منهن والطاعنات في السن، والمظنونات بالشر. فالسعلاة، او السعالي، رمز لمعنى في اللغة العربية، وليس ظرفا لمعنى. فهو عام لا خاص. وسياق الحديث النبوى اذا صح متنه، يندرج عبر هذا التأويل، لا عبر تأويل ابن منظور الذي اول نص الحديث لغويا، ولم يؤوله اسلاميا.

وعلى اننا الفينا ابا عثمان الجاحظ ينفرد، فيما المنا به نحن من مصادر على الاقل، باعتبار السعلاة مجرد امرأة من نساء الجن، غير ساحرة ولا خبيثة، ولاذات كيد كائد، فهو

يعد السعلاة ادنى درجة من الشر بالقياس الى الغول. فالسعلاة قد تظل سعلاة ولا خوف منها، فاذا تغولت، اي اذا اصبحت غولا، اي اذا تمكنت من القدرة على التغول، اي على التلون في الوان شتى كلها: تلون يفضي الى تخويف البشر وارعابهم، فانها تفقد صفة السعلاتية، وتتولج في طبقة الغولية. ولعل ذلك هو ما يفهم من قول الجاحظ تعليقا على عجز كعب بن زهير:

* كما تلون في اقوابها الغول *

«فالغول ما كان كذلك. والسعلاة اسم الواحدة من نساء الجن اذا لم تتغول لتفتن السفار» (18).

الغول في المعتقدات العربية

انهم لما اشتقوا هذا الحيوان الخرافي من الغول (بفتح الغين) الذي هو الهلكة، او البيداء المهلكة، وجاءوا منه بالفعل فقالوا: غاله يغوله، او اغتاله يغتاله، اذا قتله واهلكه، كانت غايتهم ان يضخموا هذا الكائن الوهمي في ذهنية السذج منهم، ومن الاطفال، وعامة من لا يفكرون بعمق، ومن لم يمنحوا القدرة على المقارنة ومنطقة الاشياء، ويخيفونهم به. فالغول في مفهوم اللغة العربية يعني الهول والخوف والهلاك والموت والعطب والشر جميعا.

ولم يخلق الله الغول في تصور الذهنية العربية القديمة (وفي تصور كل الامم البدائية، في الحقيقة، فذاك امر عام في هذه الامم في مرحلة من مراحل تطور العقل لديها) الا من اجل ان تؤذي الناس، وتعبث بهم، وتفسد عقولهم، وتتعرض لهم بكل سوء، ولا ترحمهم اذا تمكنت منهم، ولا تتلطف لهم اذا صادفتهم، فهي لهم بمثابة القدر المحتوم، والامر المشؤوم.

ووظيفة هذه الغيلان ان تقطن الغول (بفتح الغين) اي البيداء والفيافي، ثم تخرج على السفر اذا كانوا وحدانا، فتراها تكلف بعبث عقل احدهم حتى تفسده افسادا، وتخبله خبالا، فيمسي مدخولا. وهي باعتبارها جنسا من اجناس الجن، اي من الطبقة الشريرة منهم، لا تراها تتسلط الا على الشاب الوسيم، والفتاة الحسناء، والحظي الغر، فتواجه وتشاركه في المال والولد. ولكن هذا الكائن لا يتسلط على عظماء الناس، ولا عقلائهم، وأولي الالباب منهم، والا لكانت تسلطت بخبلها وعبثها على «علي بن ابي طالب، وحمزة بن عبد المطلب، وابي بكر، وعمر في زمانهم» (19).

والغول لا تخرج على الناس اذا كانوا زرافات، لانها تتهيب الجماعة وتتحاشاها، وانما تخرج عليهم اذا كانوا وحدانا كما اسلفنا القال. وهي لا تخرج من اجل ذلك في سوق عامرة، ولا في مدينة آهلة، ولا طريق معمور، ولا مكان مطروق، وانما تلزم الامكنة البعيدة، والاودية العميقة، والفيافي القفرة فتقيم بها. ولا تترصد فيها الا من توسمت في جنانه الفرق، وفي نفسه الخور، واطمأنت الى انه منفرد غرير. وهنالك تعبث به شر عبث. فالقفار اذن هي مثواها، ولذلك قالوا: «شيطان الحماطة، وغول القفرة، وجان العشرة» (20).

وتتصور الغول غالبا، في صور بشعة مرعبة لرائيها، فهي قد تكون، كما ترد في الحكايات الشعبية، والاساطير المروية: ذات رؤوس سبعة، وهي عملاقة في قامتها، تتغذى بلحم البشر، وتهوى سفك الدماء، وتلتذ بالاعتداء على الارواح. كما لا تتورع

الغيلان في اختطاف الفتيات الجميلات لبالي اعراسهن وتقبض عليهن في اعماق الابار حيث لا تعيدهن الى اهليهن ابدا.

ولا شيء اسهل لدى الغول ولا الزم لسلوكها من ان تستحيل الى اي صورة شاءت، وفي اي لون ارادت، وفي اي هيئة رغبت، بل في اي جسم احبت، فقد تكون ذات رؤوس، او ذات ارجل، او ذات اوجه، او ذات ايد كثيرة دون ان يكون ذلك مستنكرا لديها، او مستصعبا عليها. وقد تستطيع ان تستحيل الى اجمل فتاة وابهرها حسنا، ولكن الشيء الوحيد الذي لا تقدر عليه الغول ولا تستطيع التخلص من شره ابدا، انها لابد من ان تحتفظ برجلي حمار.

وكان عامة الاعراب يزعمون ان «الله تعالى قد ملك الجن والشياطين والغيلان ان يتحولوا في اي صورةشاءوا الا الغول فانها تتحول في جميع صور المرأة ولباسها الا رجليها فلابد من ان تكونا رجلي حمار» (21)

ويعلل ابو عثمان هذا السلوك الذهني، او الاعتقادي على الاصح، لدى العرب الاوائل بأنهم «قاسوا تصور الجن على تصور جبريل عليه السلام في صورة دحية بن خليفة الكلبي (. . .) وعلى ما جاء في الاثر من تصور ابليس في صورة سراقة بن مالك بن جعشم، وعلى تصوره في صورة الشيخ النجدي، وقاسوه على تصور ملك الموت اذا حضر لقبض ارواح بني آدم، فانه عند ذلك يتصور على قدر الاعمال الصالحة والطالحة» (22)

والحق ان مثل هذا التعليل غير سليم منطقيا؛ وهو شيء يدفعنا الى الاختلاف مع الشيخ اختلافا شديدا، واول الخطا في رأينا انه يربط هذا السلوك المندرج في اطار المعتقدات الشعبية بمآثر مأثورة عن صدر الاسلام. فكأن الدين هنا هو الذي كان مصدرا لهذا التفكير الاسطوري. فلولا هذه الروايات والاحاديث التي أومأ الشيخ اليها، والمدونة في كتب السنة، لما خطر لاولئك الاعراب هذا التفكير.

وان الشيء الذي يدعو الى الدهشة حقا ان ابا عثمان هنا يجعل الاسلام هو مصدر تصور تلون الغول على احوال الا فيما يتصل بعدم قدرتها على تغيير رجليها اللتين تظلان رجلي حمار. والسؤال الذي يجب اثارته في هذا المقام، هو: هل كانت هذه المعتقدات التي لها صلة بالغول وتلونها غير موجودة لدى العرب قبل ان يجيء الله بالاسلام، فيكون الاسلام هو مصدرها ؟ انا لنحسب انها كانت قائمة شائعة، ومنتشرة ذائعة، وثبوتها يشهد عليه ما يروى من أشعارهم، وما يؤثر من اخبارهم. ومن الآية على ذلك قول امرئي القيس :

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال؟

وواضح ان الغاية البلاغية هنا من التشبيه هي التقبيح والترهيب. ثم قول كعب بن زهير، وقد تقدم ، ولكن غاية الاستشهاد هنا مختلفة عن تلك:

فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أثوابها الغول

وقد الفينا الشعراء الجاهليين والمخضرمين، فيما رصدناه من الاشعار، أكثر الشعراء ذكرا للغول، وايلاعا بوصف سلوكها، وكلفا بتفاصيل تلوناتها وما يعتورها من الاحوال حين

تريد العبث بالسفار، فكيف يجوز اذن ان ينتظر العرب الى ان يظهر الاسلام من اجل ان يتمثلوا الغول على نحو ما هي عليه من التلون والتغير؟ ولو ذهب ذاهب الى ذلك وسلم به، وأقره اقرارا، لتناقض مع قول كعب بن زهير، وهو لا يزال في بعض جاهليته، حين انشد قصيدته التي مدح بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي منها هذا البيت الذي اثبتناه هنا. فكعب يقرر في بيته صراحة ان الغول كانت تتلون، وهو انما يعكس المعتقد الشعبي الذي كان سائدا في ذلك العهد. ولا يعني التلون الا التحول، اي القدرة على التصرف في الهيئة الظاهرة لتجليها لرائيها في القفر، حسبما كانوا يعتقدون.

وانا لانحسب ان النماذج التي ذكرها ابو عثمان من تصور جبريل، وابليس، وملك الموت، وسواهم كانت وحدها عاملا حقا في اعتقاد الذهنية العربية بتحول الجن، وتلون الغول، وتغول السعالي. فتلك امور كانت قائمة على اشدها في المعتقدات الشعبية العربية القديمة قبل ان يظهر الله الاسلام بزمن قد يكون طويلا.

والآية الاخـراة على شيوع ظاهرة الغول بين العرب قبل الاسلام، وانهم كانوا قد صنفوها تصنيفا جعلها تختلف عن الجن والشياطين انهم قالوا: «غول القفرة» فجعلوها لا تقيم الا في الفيافي والقفار، وحددوا لها حيزا لا يوجد الا في عالمهم، وانهم لم يستطيعوا قط البرهنة عليه. وأبعدوا من الاحتمال بدو الغول للناس وهم محرنجمون حتى يجد المسافر الطائر القلب الذي لم يصطحبه رفيق مندوحة من امره، فيزعم ما يشاء للناس من اباطيل - من حيث قالوا: «شيطان الحماطة»، و«جان العشرة».

وان جعل الاسلام هو مصدر هذه التصورات العربية الاسطورية لما لا يقبله العقل، وهل كان ينقص العرب من الاساطير والخيال ما يعجزها عن تصور هذه الغيلان وهي تعبث في الفيافي، وتهيم على وجهها في البراري، تترصد السفار المنعزلين، وتحاول العبث بهم كما كانوا يزعمون في اساطيرهم.

وقـد ثبت في كتب التـاريخ القـديمـة، (23) ان هذه الغيلان بتصوراتها وتلوناتها وتصرفاتها الشيطانية، كانت معروفة لدى العرب قبل ظهور الاسلام صراحة. وانها كانت تظهـر، فيما تزعم بعض هذه الروايات التاريخية الملفقة، لشرفائهم في الصحراء، فكانت «تتراءى لهم في الليالي واوقات الخلوات، فيتوهمون انها انسان فيتبعونها، فتزيلهم عن الطريق التي هم عليهـا، وتتيههم (كـذا) . . . وقد ذكر جماعة من الصحابة ذلك، منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، انه شاهد ذلك في بعض اسفاره الى الشام، وان الغول كانت تتغول له، وانه ضربها بسيفه، وذلك قبل ظهور الاسلام . . .» (24).

وكانوا في الجاهلية اذا اعترضتهم الغول في الفيافي يرتجزون ويقولون:

يا رجل عنز انهقي نهيقا   لن نترك السبسب والطريقا (25).

«وكانت العرب قبل الاسلام تزعم ان الغيلان توقد بالليل النيران للعبث، والتحيل، واختلال السابلة . . .» (26).

وقد تعمدنا اثبات ما اورد المسعودي بنصه، وما اكثر ما اورد من هذه الاساطير، لنرى ان وجود الغول او الاعتقاد بها قبل الاسلام كان يملأ على الذهنية العربية خيالها وتصورها، وان الصورة الخرافية لهذا الكائن كانت قد ارتسمت بصورة دقيقة لما كانوا وضعوا لها من اصول فولكلورية تتحدث عنها ليلا ونهارا، وانها قد تكون ذكرا كما قد تكون انثى، وانها طورا عابثة، وطورا شريرة، وانها تثوى بالخلوات والقفار، وانها لا ترعوى ان توقد بالليل

النـار، لتعبث بالسفـار، وان عمـر بن الخطاب نفسه، فيما يزعم المسعودي باطلا، كان يتحدث عن الغول، وانها تغولت له، وانه ضربها بسيفه في بعض سفر له الى الشام، وذلك كله كان قبل ظهور الاسلام، صراحة.

فما قول الشيخ في كل هذا؟

ثم ان قصة الشيخ النجدي التي يذكرها الجاحظ في مقدمة تحليل اعتقاد العرب بتلون الغول، ان لم تثبت بنص ديني صحيح موثوق، فانها لا تعدو ان تكون مجرد اسطورة من اساطير الاولين:

فالاولى: انه ما كان لقريش ان تقبل ان يلج دار ندوتها احد غريب لا تعرف عنه شيئا سوى انه «شيخ من اهل نجد» (27). وكيف يعقل او يقبل ان يصبح او يمسي عضوا كامل العضوية في هيئة استشارية عليا لقبيلة كانت تعد سيدة القبائل العربية وامجدها واعقلها وافصحها، رجل نكرة لم يستطع ان يقدم نفسه، ولا ان يذكر اسمه، لسادات قريش؟

والثانية: ان ابن هشام حين اورد هذه الرواية التي تزعم ان الشيخ النجدى، وهو ابليس، احتـــال على سادات قريش حتى اقنعهم بالانضــــام اليهم في تدبير مؤامرتهم للرسول . . . لم يستطع وصل السند، وجعله متواترا، فعوض ان يأتي برواية معنعنة متصلة عمد الى رواية منقطعة مبتورة، واجتزأ بقوله: «فحدثني من لا اتهم من اصحابنا، عن عبد الله بن ابي نجيح . . .» (28).

ان حديث النجدى، الى ان يثبت لنا اهل الحديث واصحاب السير، انه حق لا ريب فيه بالنصوص القطعية، مجرد اسطورة من الاساطير التي نسجها الرواة وسذاج المؤرخين، وانها ادخل في الاسرائيليات منها في الاسلاميات التي ترفض التدجيل، وتنكر الاباطيل. ويتجلى كثير من هذا في الاساطير والحكايات التي جاء بها بعض كتاب السيرة النبوية فعمدوا الى الاخبار كالحاطب بليل، فلم يمحصوا ولم يحللوا، ولم يعرضوها على المنطق، ولا عرضوها على محك الاسلام الذي لا يقبل مثل هذه الاخبار التي هي اشبه ما تكون بالاساطير، والتي نسج كثير منها حول مبعث النبي عليه الصلاة والسلام فعزوها الى الكهان، والهواتف، واليهود، وربطوها بظواهر، وعللوها بخرافات.

وانا لا نقبل من هذه الاخبار الا ما نأى عن النزعة القائمة على التصديق بالغيبيات وحدها، وابعاد الناس عن الحقيقة العلمية، والحقيقة الدينية ايضا، وابعادهم ايضا عن التعليل المنطقي. فالاسـلام اذا جاوزنا الايمان بالله الذي يقوم على التصديق الغيبي، والتسليم بوجوده في وجود هذا العالم وتدبيره ونظامه البديع، فان الاعمال الاخراة كلها معللة بالعقل، مبينة بالحكمة. . . فكيف اذن يعلل الجاحظ اعتقاد العرب بتلون الغول وتحولها بأنه آت من تصور ابليس في صورة شيخ نجدى، على ما في هذا الخبر بالذات من انقطاع السند، وضعف الرواية، وتعارض مع المنطق؟

واذا كان هنالك نوع من مصدرية هذه الاخبار والروايات للخيال العربي الشعبي فقد يتجـلى في امور اخرى، لان العرب كانوا قد اثقلوا خيالهم، واشبعوه حتى التخمة بكل التصورات والتحولات والتلونات والحركات الغريبة التي تأتيها الغول حين تعرض للسفر وهم منقطعون وحدانا في الخلوات. ومن الواضح ان ذكر الغول لدى جميع الامم القديمة

كان قبـل الاسلام بزمن طويل. بل ان الاسلام انما جاء لمحاربة هذا الوهم، ونفي هذا الوجود، بقطع الحديث النبوي بعدمه، كما كنا اسلفنا القال.

مصدر الخيار الشعبي حول وجود الغول

ومن احسن التعليلات التي قيلت حول مصدرية الوهم الشعبي ازاء تغول الغيلان، وعزيف الجان، ما رواه ابو عثمان عن ابي اسحاق النظام من ان الوحدة تعمل عملها مما ينشأ عنها توهمات، وان الاستيحاش يفضي الى تمثل الاشياء الصغيرة كبيرة، واللامرئية مرئية، والحقيرة جليلة. ثم حملوا اشعارهم بتلك التصورات فأصبحت محفوظة لديهم معروفة كأنها الحقيقة بذاتها، فربوا عليها، فصار احدهم حين يتوسط الفيافي (. . .) وقد رأى كل باطل، وتوهم كل زور، وربما كان في اصل الخلق والطبيعة كذابا نفاجا، وصاحب تشنيع وتهويل، فيقـول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول : رأيت الغيلان. وكلمت السعـلاة. ثم يتجـاوز ذلـك الى ان يقـول قتلتها، ثم يتجاوز ذلك الى يقول : رافقتها. ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول : تزوجتها» (29).

والغريب ان الوحدة التي يتحدث عنها الجاحظ والنظام، والتي تكون غالبا علة في الافضـاء الى هذه التـوهمـات، هي نفسها التي تكون مسرحا تتجلى عليه كل التخيلات والابـاطيل. فلولا وحشـة الـوحـدة الاولى ومـا ينشـأ عنها من قلق ومخاوف، ونسيج من التوهمات، ثم ما قيل فيها من اشعار، وما اثير حولها من روايات، لما توهم جائب القفار ان الغول تعترض سبيله، وانها تتجلى له في صورة ما، وانها لابد من ان تظل محتفظة برجلي حمار، وانها تستطيع ان تضله فتعبث بذكائه، وقد تغوله.

ولقـد نعلم ان جائب البيداء وحـده، يتراءى له من المنـاظر العجيبة، والتمثلات الغـريبة، والمشاهدات المدهشة ما يجعله يتصور الرمال وشكلها امواجا تضطرب في يم، والاصـوات النـاشئـة عن عصف الرياح، او هبوب النسيم، او تجاوب بعض الحشرات والطيور ـ عزيف جن، وقهقهة غيلان، وما لا يوصـف من التصورات، وما لا يقال من التخيلات.

والذي اذكى من هذه الاوهام مصادفتها لذهنيات خرافية ذات استعداد ليس فقط لتقبل الخرافة وتصديقها، ولكن للتحمس لها بالترويج والاشاعة والتنميق كالذي رووا من ان عمر بن الخطاب قال بأنه ساورته غول في بعض سفره الى الشام فضربها بسيفه (30). وما حمل الراوي على رواية هذا الخبر المدسوس الارغبته الشديدة في اثبات وجود الغول، لان قولة عمر، لو صدقت الرواية، كانت حجة قاطعة على وجود هذا الكائن الخرافي. ونحن لا نصدق ان يكون عمر بن الخطاب قال مثل هذا لعدة علل منها :

1 ـ ان هذه الرواية، فيما لدينا من مصادر، ينفرد بها المسعودي. وقد كان هذا الشيخ معروفا بتساهله في نقل الاخبار، والاية على بعض ذلك ان ابن خلدون وصفه بـ «انه كان بعيدا عن الرسوخ في المعارف، فينقل ما سمع من اهله، ومن غير اهله» (31).

2 ـ ان هذا الخبر لو ثبت لدي المحللين التاريخيين، ومنهم ابن خلدون حين عرض للغيبيات في مقدمته، لكان قد قلب موازين الفكر العربي واحاله كله الى فكر خرافي.

3 ـ ان هذا الخبر لو كان فيه ادنى شيء من الصحة لما كان المسعودي ادركه على ابي عثمان

الجاحظ حين عرض للغول، والتي خصها بقريب من خمسين صفحة في حيوانه، وهو الجامع الذي كان لا يفوته شيىء من مثل هذه الامور.

4 ـ ولو افترضنا اجماع جماعة من المؤرخين على صحة هذا الخبر، لكنا لم نتردد في رفضه، وذلك انطلاقا من ثبوت اجماع آخر على حصافة عقل عمر بن الخطاب في الجاهلية والاسلام، وهو الذي قال في امر الحجر الاسود ما قال (32)، ثم هو الذي افتى في امر المؤلفة قلوبهم ما افتى، فكيف يجوز لعقل عاقل، ولب لبيب ان يصدق بان عمر هذا هو نفسه الذي حدث الناس في الاسلام بانه كان يرى الغول، بل كان يضربها بسيفه؟ فما هذا الخبر، هو ايضا، الا من نسج الاسرائيليات، وخيال القصاصين، وسذاجة الرواة، والا فهو خبثهم على كل حال ان لا يكونوا ساذجين.

ونحن نعلم انه كلما ضعف سلطان العلم، قوى سلطان الوهم، والخرافات، والاباطيل، وما لا يقال، وما لا يتصور منطقيا وعقليا. ولم يكن التعلم لدى الامم القديمة اجباريا ولا حتى امرا عاما مشاعا في المجتمعات، فكان الجهل هو الاشيع فيها والغالب عليها. وكان ذلك الجهل مصدرا خصبا لنسج مثل هذه الحكايات والخرافات. واخصب ذلك واذكاه، ما عرفت به بلاد العرب من صحراوية وفراغ، وقلة عمران، وانعدام استقرار، ينضاف الى ذلك خصب خيال العرب، وميلهم الى الشعر، وهوايتهم لروايته، وحرصهم على مدارسته. . كل اولئك عوامل مكنت للخرافة بوجه عام، ولخرافة الغول بوجه خاص من ان تستقر في الاوهام، فتتبوأ حيزا واسعا في تخيلات العرب وتصوراتهم الشعبية.

ولعل الذي مكن لهذه التخيلات من ان تتبوأ المكانة المرموقة في حياتهم الخيالية هو ان الرجل منهم كان مضطرا، في كل حين، الى تجواب القفار وحده، فكان ذلك الصنيع لا يخلو من مثل هذه التصورات التي كانت هيأت لها الاساطير التي كانت تحكى للاطفال وهم سامرون مع الجدات والاجداد. فكان الاستعداد النفسي قائما، مسبقا، بحكم هذه الاساطير المحفوظة، والخرافات المسموعة او المتداولة، كما كان الحيز الجغرافي ملائما بحكم شيوع الفيافي والقفار في بلاد العرب، واضطرار كثير من السفار الى تجواب هذه البيد وهم وحدان لا انيس ولا رفيق.

ولم يكونوا احرص على شيء حرصهم على سماع الحكايات الغريبة، وتناقل المغامرات العجيبة، ورواية الاخبار المثيرة، فكان يحلو للاعرابي منهم ان يزعم للآخرين، كلما امكنته الفرصة، مثل هذه المزاعم الظريفة؛ انه ليس فقط رأى الغول في بعض القفار، وانما قاتلها حتى قتلها. وربما عدل عن المقاتلة الى المرافقة التي كثيرا ما كانت تفضي الى مضاجعة. وذلك من اطرف الاخبار الخيالية واحلاها مسمعا، وأعذبها موقعا، والذها موردا. ولعل خبثاء الاعراب ودهاتهم كانوا يتنافسون في تنميق مثل هذه الاساطير طلبا للتفوق، فكان اذا قال قائلهم: انا رايت الغول، لا يرضى الآخر بذلك حتى يزعم انه قتلها، ثم لا يرضى الآخر بهذه الشطحة الخيالية حتى يزعم انه ضاجعها فأولدها بنين وبنات، قبل ان تمضي عنه. وكل تخيل يفضي الى تخيل آخر حتى تجمعت هذه الاساطير الجميلة حول هذا الكائن الخرافي الذي لم يوجد قط.

احالات

1 ـ ابن منظور، لسان العرب، غول.
2 ـ الجاحظ، الحيوان، 6/194.
3 ـ ابن منظور، م.م.س.
4 ـ المسعودي، مروج الذهب، 2/135.
5 ـ ابن منظور، م.م.س.
6 ـ م.س.
7 ـ المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لابي تمام، 1/38 ـ 39.
8 ـ الجاحظ، م.م.س.، 6/158.
9 ـ المسعودي، م.م.س.، 2/134.
10 ـ ابن منظور، م.م.س.
11 ـ م.س.
12 ـ المرزوقي، م.م.س.
13 ـ م.س.
14 ـ ابن منظور، م.م.س.، امس، والجوهري، الصحاح، امس.
15 ـ ابو الفرج الاصبهاني، الاغاني، 11/104.
16 ـ الجاحظ، م.م.س.، 6/161.
17 ـ م.س.، 159.
18 ـ م.س.، 160.
19 ـ م.س.، 171. والحماطة: شجر من نبات جبال السراة، وقيل هو الافاني اذا يبس. وقيل: «الحماطة بلغة هذيل: شجر عظام تنبت في بلادهم تألفها الحيات»، ولذلك قالوا: «شيطان الحماط». وتقول العرب: شيطان حماط، وذئب غضا، وتيس حلب. اما العشرة فهي واحدة العشر. وهو من كبار الشجر، وهو ايضا من العضاه. وله صمغ حلو، وهو عريض الورق ينبت صعدا في السماء... (لسان العرب، حمط وعشر).
20 ـ الجاحظ، م.م.س.، 6/220ب.
21 ـ م.س.، 221.
22 ـ مثل مروج الذهب للمسعودي.

23 ـ م. س.، 135/2.
24 ـ م. س.
25 ـ . م. س.، 137.
26 ـ ابن هشام، السيرة النبوية، 480/1.
27 ـ . م. س.
28 ـ الجاحظ، م. م. س.، 250/6.
29 ـ . المسعودي، م. م. س.، 135/2.
30 ـ ابن خلدون، المقدمة، 189.
31 ـ يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «لولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك، وما قبلتك». يراجع صحيح البخاري، 186/2، دار احياء التراث العربي، بيروت (ب. ت.)، والثمر الداني، شرح ابي زيد القيرواني، 366، مكتبة المنار بتونس (ب. ت).

القسم الاول

الفصل الثالث

الزواج من السعالي في الاساطير العربية

لقد كنا في حقيقة الامر أومأنا الى هذه المسألة، أكثر من مرة، في أكثر من موطن، ونود الآن التوقف لديها، انطلاقا مما وقع لنا من اشعار الاعراب البادين، واخبار المؤرخين القدامي.

وسنجتزىء في هذا الفصل بتقديم اسطورتين اثنتين عربيتين :

اولاهما : زواج عمرو بن يربوع بالسعلاة،

وثانيتهما : زواج الهدهاد من الجنية فارعة.

1 ـ سعلاة عمرو بن يربوع :

من اشهر الاساطير العربية التي تحكى حول زواج بعض الاعراب من السعالي ما ذكر في مصادر كثيرة من ان عمرو بن يربوع بن حنظلة تزوج سعلاة، فمكثت لديه زمنا اولدها فيه بنين، ولكنها شاهدت يوما برقا على بلاد السعالي فطارت الى اهلها الذين كانوا زعموا له انه سيجدها خير امرأة ما لم تر برقا (1). وكانوا يزعمون ان السعالي تمقت البرق فتفر منه. وقد انشدوا لذلك شعرا (2). وقد سجل هذا المعتقد الشعبي علباء بن ارقم فقال :

يا قاتل الله بني السعلاة عمرو بن يربوع شرار النات (3)

وانما كانوا شرار الناس لانهم استطاعوا ان يجمعوا بين الشرين : شر الانس، وشر الجن، وذلك انهم كانوا يزعمون ان الجن اذكى من الانس، فان تزوج انسي جنية، اي سعلاة، فان ولده يكونون اذكى خلق الله انسانا.

ولم نر اطرف من هذه الاسطورة ولا اغرق في الخرافية، في الادب العربي، منها :

فالاولى : كيف يجوز لانسي، والحال ما تذكر الاخبار، من ان الاناسي أضعف جلدا، واقل عددا، واقصر حيلة، وادنى ذكاء واضيق طولا من الجن ؟ فكيف تتزوج امرأة قوية قادرة على التحليق والطيران، متمكنة من كل الحركات الممكنة وغير الممكنة في البر والبحر والجو، ذكية، عالمة، لبقة، لطيفة، محتالة، ماكرة، خبيثة، الى آخر الاوصاف التي تصفها بها الاساطير العربية، بأعرابي جلف، قاصر ذهنيا الى حد، بالقياس اليها، ـ كان يجوب الفيافي، ويضرب مغامرا في القفار ؟

والثانية : كيف كان يجوز لعمرو بن يربوع ان يعرف اهل هذه السعلاة، مع ان الغيلان، فيما تزعم الاساطير، تتغذى بلحم البشر ؟ وكيف كانوا عقلاء معه متحضرين في سلوكهم، انسانيين في معاملتهم ؟ فهل كان ذلك لمجرد انه تزوج سعلاة منهم، او ان اطوارا كانت تعتورهم يستحيلون فيها الى اناس يعقلون ؟ ولكن كيف هذه الاطوار لا تكاد

تعتورهم ولا تخامرهم، فيما نعرف من سيرهم وأنبائهم ؟ وكيف اذن وقع هذا الحظ السعيد المجيد لهذا الاعرابي فاذا هو لا يقترن بسيدة من سيدات الجان فحسب، وانما اتيح له ان يعرف قومها، فيعرف ايضا الارض التي كانوا بها يقطنون، واللغة التي كانوا بها يتحدثون ؟

والثالثة : ثم كيف اتيح لها ان تقيم بديار قومه فتطيل المقام، وقد كان ذلك بقدر الزمن الذي انجبت فيه عدة اطفال (4)، اي بقدر عدد من السنوات قد لا يقل عن اربع او خمس افتراضا، دون ان تصادف برقا مومضا، مع ما نعرف من العواصف التي لا تكاد تزايل الطبيعة الصحراوية شتاء وصيفا، وربيعا وخريفا ؟ فكيف استطاع هذا البرق ان يغيب ؟ او كيف استطاع عمرو بن يربوع ان يحول بينها وبين رؤية البرق طوال تلك الفترة مع ما نعرف من هشاشة الخيام التي كانوا بها يقطنون، ثم مع ما نعرف من ان الضوء كان قادرا على اكتساحها متى شاء، ومن حيث شاء : دون ان يلفي ممانعا، او يلقي معارضا ؟ بل كيف لم تفكر هذه السعلاة في اهلها الا لحظة رؤيتها البرق ؟ ثم كيف يعقل ان تسلو عن فلذات اكبادها، اذا كانت حقا كائنا سامي العواطف، بهذه السهولة العجيبة التي تطير فيها غير لاوية على شيء، وغير مفكرة في شيء، الا ذاك الوجه من ارض اهلها ؟

والرابعة : اين هذه الارض التي تذكرها الاسطورة : فهل هي حقا ارض تنتمي الى عالم الجغرافيا، ام هي مجرد ارض خرافية يستوى فيها البعد واللابعد، وتلتقي عليها المساحة واللامساحة، ويغيب فيها كل ما يجب ان يحضر في ارضين ذات وديان وجبال، او ذوات سهول ورواب ؟ فأين اذن هذه الارض التي وصفت بانها «بلاد السعالي» (5) ؟ أتوجد ضمن الكرة الارضية ام ضمن عوالم اخراة نجهلها ولا نعرفها، او نتخيلها ولا نتحققها ؟

ذلك كله ونحن نناقش هذه الاسطورة من موقع المنطق، اما حين نعيد الكرة اليها بالرؤية الساذجة، والمجاراة البريئة، فانها حقا رائعة. وروعتها تتمثل في ان مجرد اعرابي محروم استطاع ان يشغف هذه السعلاة حبا، فتستحيل شراستها لطفا، وقساوتها لينا، وبطشها رحمة، وخشونتها رفقا، وكل ما لا تشاء، ما تشاء . . . فاذا هي فتاة تبادل هذا الرجل الانسي الحب بالحب، وتعلق منه اطفالا تضعهم له، وتندمج مع نساء الحي، وتصادقهن فتصدقهن الود، فتزور وتزار. كل ذلك وهن يعلمن انها من بنات الجان، بل انها من شياطين هؤلاء الجان وشرارهم. ولكن بفضل هذا الحب السامي استحال المستحيل الى ممكن، والشر الى خير، والعداوة الى صداقة، والبغضاء الى مودة. فقد اقلعت هذه السعلاة عن عبثها القديم بالسفار، وازعاجها للنوام، وقررت العيش في ظل النظام الانسي. لقد قررت ان تسير، وكانت من قبل تطير. وقررت ان تظهر للناس على شكلها الحقيقي، وكانت من قبل تتغول في الف لون، وتظهر للناس في الف صورة، ثم قررت ان لا تؤذي، وكانت من قبل سعلاة شريرة خبيثة لا شيء الذ لديها من العبث والمكر والكيد والاستدراج.

ولكن ما بال ابن يربوع يخلي بينها وبين هذا البرق الذي اومض على جبال اهلها ؟ انه البرق المشؤوم الذي مزق حبل هذه الاسرة، وترك صبية بدون ام، وقطع السبب، الى الابد، بين هذا الزوج المغامر وهذه البعلة التي لا ندري كيف تخلصت رجلاها من صفة الحافرية التي تلزم الدواب، ولم تستطع الغيلان والسعالي التخلص منها في اي حال من احوال تلونها ؟

ولكن الذي نلحظ على هذه الاسطورة انها قدمت الينا في شكل مادة خام، اي انها

قدمت في شكل خبر مقتضب، ومضمون خرافي مركز : فهي كل شيء الا ان تكون اسطورة بالصورة التي الفنا عليها قراءة الاساطير العربية او العالمية. فكأن الذهنية العربية كانت لا تبرح غير قابلة لتقبل الاساطير بالطرق السردية التي طورها فيما بعد القصاص واصحاب الاسرائيليات من امثال عطاء بن السايب، ووهب بن منبه، وكعب الاحبار «سامحهما الله، كما يعبر ابن كثير، فيما نقلاه الى هذه الامة من اخبار بني اسرائيل من الاوابد، والعجائب والغرائب : مما كان وما لم يكن» (6).

ان هذه الاساطير كانت لا تزال الى ذلك العهد توجز في بيت واحد او عدة ابيات من الشعر. وكل هذه الاسطورة على ابعادها العميقة، وتخطيها لكل المفاهيم، وثورتها على المعتقدات التي تذهب في معظمها الى ان الجن لا ترى، وجرأتها على تحويل القيم من طور الى طور، فانها اوجزت في بيت واحد من الشعر زعم الرواة ان معاد الضمير في «رأى» منه يعود على الضيف الذي يقصد به عمرو بن يربوع زوجه السعلاة :

رأى برقا فأوضع فوق بكر فلا بك ما أسال وما أغاما

وربما حفظ هذا البيت وعني به الناس لمجرد ان النحاة العرب الفوا فيه شاهدا على ضبط بعض قواعدهم وتثبيتها في الاذهان. ولكن ما لا نرتاب فيه ان عمرو بن يربوع، ان كان قد وجد حقا، اي ان لم يك مجرد شخصية من هذه الشخصيات الاسطورية، فان هذا البيت، (او هذا البيت ونصفه وقد زعموا انه ضاع عجز البيت الثاني، ونحن نعلم ان ليس هناك قوم اقدر على نحل الشعر الى غيرهم، ودس القصائد الطويلة ونسبتها الى شعراء دون ان تكون من شعرهم، ودون ان يستطيع النقاد ان يهتدوا الى ذلك في كل الاحوال، وبأيسر الطرق ـ من رواة الاخبار، ونقلة الاساطير، فكيف تورعوا عن اتمام هذا البيت باضافة صدره اليه، وهو ايسر ميسور لو لم تكن هذه النية مقصودة من اجل اقناع الناس بأن هذا الشعر صحيح، وان الرواية امينة، وان الرواة ضاع منهم الصدر حقا فزهدوا فيه على مضض حملهم عليه صدقهم وامانتهم وتورعهم ؟) يوجز اسطورة كبيرة في حيز صغير.

والحق ان ابا زيد لم يزد في نوادره على ايراد هذه الاسطورة، هو ايضا، قبل ان يروي هذا البيت، في اقل من ثلاثة اسطار (7).

فكأن اللغة الفنية المتخذة للسرد لم تكن قد استوت على نحو كان يسمح للرواة من التعبير عن هذه الاساطير وروايتها في شكل يشبه اساطير الف ليلة وليلة فيما بعد، اي يوم نضجت اللغة الفنية، واستوت العربية اداة للسرد الرفيع.

فالاسطورة هنا تقدم في ثوب يشبه الرواية الحقيقية للاخبار الصحيحة، او المفترضة كذلك، فالجاحظ مثلا يورد هذه الاسطورة، قبل اثبات البيت الشعري الذي جئنا عليه منذ حين، في صورة خبر صحيح حين يقول : «وذكر ابو زيد عنهم ان رجلا منهم تزوج السعلاة، وانها كانت عنده زمانا، وولدت منه، حتى رأت ذات ليلة برقا على بلاد السعالي، فطارت اليهن» (8).

فلم يكن هناك شكل فني للسرد الاسطوري (الا هذه العقدة الفنية المتمثلة في ارتكاب المحظور، اي في تعريض السعلاة لضوء البرق، وان الشر يحصل بمجرد ارتكاب هذا المحظور) كما نلفيه فيما بعد، اما في بعض المقامات الهمذانية، او الف ليلة وليلة، او حتى

في رسالة الغفران لابي العلاء المعري، او حي بن يقظان لابن طفيل. فالاسطورة هنا شديدة التركيز، كأن الرواة تعمدوا تقديمها خاما لتكون ابهر، ولتكون ادعى الى التساؤل، ولتكون ادنى الى الحيرة والاعتقاد جميعا. فليس هناك خيط واحد يمكن التمسك به من اجل الوصول الى حقيقة ما، الا حقيقة الاسطورة :

فالاولى : «ان رجلا منهم» لا تعني، في الحقيقة، رجلا بذاته، قدر ما تعني شخصية اسطورية قبل اي شيء آخر. والا فقد كان يجوز لابي زيد هذا ان يعزو الخبر الى شخص بعينه، على الرغم من ان الرواة فسروا هذا الشخص بأنه «عمرو بن يربوع بن حنظلة» (9) عبثا.

والثانية : ماذا يعني قوله : «تزوج السعلاة» (هكذا بالتعريف العهدى) ؟ فأي سعلاة ؟ ومتى اقترن بها ؟ واين كان ذلك ؟ وكيف وقع عليها ؟ وكيف شغفها هوى ؟ وما المهر الذي مهرها ؟ وما الشروط التي اشترطها عليه اهلها ؟ وكيف قبلوه انسيا بينهم وهم من الجن ؟ الى مالا يحصى من الاسئلة التي يمكن ان تثار. وانما تعمدوا كل هذا كما كنا عللنا بعض هذا في الفقرة الفارطة، للتهويل من الموقف، وللترهيب، ولجعل المتلقي لا يرتاب في امر الاسطورة التي تحكى له في شكل خبر صحيح.

والثالثة : «وانها كانت عنده زمانا»، فأي زمان هذا ؟ فهل هو اعوام ؟ او هو عشرات الاعوام ؟ ولم لم يحدد بأدوات الزمن الدقيقة كالشهر والسنة ونحوهما، مثلا ؟

والرابعة : «وولدت منه» : فماذا ولدت منه ؟ وهل هم بنون او بنات ؟ او هم بنون وبنات جميعا ؟ وهل كانوا يشبهون الانس ام كانوا يشبهون الجن ؟ وعلى ان لقائل ان يقول بأن «ولدت منه» يفسره تفسيرا زمانيا قوله الآخر :

«كانت عنده زمانا» فيصبح، من اجل ذلك، المجهول معلوما، والغامض واضحا؛ ذلك بأن الزمن الذي يمكن ان تحمل فيه امرأة، وتضع حملها، معروف لدى الناس بحيث لا يقل عن تسعة شهور. بيد ان هذا التفسير الاحتمالي لا يزيد هذا الامر الا تعمية والغازا، ذلك بأن الراوية قال : «ولدت له» وسكت. ولو قال : ولدت له ولدين، او ثلاثة، او اربعة، او واحدا، بتحديد العدد لعسينا ان نتمثل بعض هذا الزمن لا كله، ذلك بأنه يبقى عليه ان يحدد لنا عدد السنين التي مكثتها عنده ويستريح فيريح، لان اطوار النساء تختلف، فمنهن المنجاب المكثار، ومنهن من لا تضع الا بعد مرور بضع سنوات على الوضع السابق، وهذا معروف معلوم، فكيف اذن تكون حجة ما في قوله : «وولدت مه» ؟

2 ـ اسطورة زواج الهدهاد من فارعة الجنية :

من اروع ما ذكر في القرآن الكريم (10) من القصص واجملها، وادعاها الى الاثارة، وأكظها بالحركة، وافخمها مناظر، وأوسعها حيزا، وأكثفها زمانا، قصة بلقيس كما يفسر المفسرون قوله تعالى : (اني وجدت امرأة تملكهم واوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم) (11).

ولكن ما علاقة هذا بالاسطورة التي نود الحديث عنها والخوض فيها؟ ذلك بأن هذه القصة العجيبة ازدجت بعض الاخباريين الى الذهاب الى ابعد مما ذهب القرآن، فحاولوا

التحدث عن ام بلقيس، وابيها، واسرتها. والذي يعنينا في كل ذلك هو امها التي تزعم الاخبار القديمة انها كانت من الجن.

واذن فنحن لا نريد ان نعرض لهذه القضية العظيمة دينيا، فذلك شأن كفاناه المفسرون قديما وحديثا، وانما نريد التوقف فقط لدى شيء ليس له من العلاقة ببلقيس، ملكة سبا، والتي تحدث القرآن الكريم عنها، الا علاقة امومة، كما اسلفنا القول. فقد زعم قتادة ان امها كانت «جنية، وكان مؤخر قدميها مثل حافر الدابة من بيت مملكة. وقال زهير ابن محمد : هي بلقيس بنت ذي شرحبيل بن مالك بن الريان، وامها فارعة الجنية. وقال ابن جريج : بلقيس بنت ذى شرخ، وامها بلتعة» (12).

اما المسعودي، في سياق حديثه عن اليمن القديمة، فقد زعم ان بلقيس هي «بنت الهدهاد، وكان لمولدها خبر ظريف ذكرته الرواة فيما روى، انه تصور لابيها في بعض قنصه حيتان : سوداء وبيضاء، فأمر بقتل السوداء منهما، وما ظهر له بعد ذلك من شيخ وشاب من الجن، وان الشيخ زوجه بابنته، واشترط عليه شروطا لها، فعلقت منه ببلقيس، ونقض تلك الشروط المأخوذة عليه لها، فغابت عنه، في خبر ظريف . . . » (13).

ولم يبتعد الزمخشري في بعض هذا في كشافه حيث ذكر، في معرض حديثه عن بلقيس وقصة زواجها من سليمان بأن الجن كرهت ان يتم هذا الزواج من هذه الملكة «لانها كانت بنت جنية (. . .) فقالوا له : ان في عقلها شيئا، وهي شعراء الساقين، ورجلها كحافر الحمار» (14).

وقد علق ابن كثير على ذكر هذا الخبر المتمثل في سبب الكشف عن ساقي بلقيس، وانها كانت شعراء، وان الشياطين هي التي كانت جعلت لها «صرحا ممردا من قوارير فيها السمك . . . » (15) فرأى بأنه «منكر، غريب جدا. ولعله من اوهام عطاء الله بن السائب على ابن عباس» (16).

أما ابو عثمان الجاحظ فقد اومأ الى بعض هذا فقال : «فمن هذا النتاج المشترك، وهذا الخلق المركب عندهم، بنو السعلاة من بني عمرو بن يربوع، وبلقيس ملكة سبا» (17).

ولكن لماذا نتحدث عن بلقيس، وهي فيما تزعم الرواة ونقلة الاخبار ابنة جنية فقط، وليست سعلاة، ولا غولا ؟ والحق ان لا فرق بين الاصناف الثلاثة الا في الاستحالة والصيرورة، لان ابا عثمان كان يرى بأن الجنية «اذا تعرضت (. . .)، وتلونت، وعبثت، فهي شيطانة، ثم غول. والغول في كلام العرب الداهية (18). فما هي اذن الا ان تعرض الجنية وتتلون وتعبث، واذا هي تستحيل الى صورة الشياطين التي تصبح قابلة للتغول. فكأن ادنى طبقة الغيلان الجن، ثم الشياطين.

وبناء على هذه الملاحظة في الفروق الدلالية التي أومأ اليها أبو عثمان، فانه من حقنا ان نتحدث عن بلقيس التي تزعم الاساطير العربية، وربما الاساطير الاسرائيلية التي كان وهب بن منبه، وكعب الاحبار، كما قرر ذلك ابن كثير نفسه (وكما يومىء اليه ايضا ابو عثمان في بعض روايات نص كتاب الحيوان من ان كعب الاحبار كان ينتحل الاخبار حين يقرر : «وكان الشيخ يصنع الاخبار» (19) في تفسيره (20) من ان آمها كانت جنية ـ يروجان لها.

واذا كنا نسلم بوجود بلقيس تاريخيا، وان القرآن الكريم لا ينطق عن الهوى، وان هو الا وحي يوحى، فان هذه التفاصيل لم تك الا من صنع اصحاب الاسرائيليات، ونسجة الاساطير، الذين دخلوا الاسلام ببعض ما كانوا يعتقدون او يعرفون في الديانة اليهودية،

وبما كان في كتبهم التي فضحهم القران العظيم بما بدلوا فيها تبديلا.

ومن الآيات على اسطورية قصة ام بلقيس، وانها لاصلة لها بالجن، ولا بالشياطين ولا بالاغوال :

1 ـ ان الاقدمين انفسهم، على ما نعرف من ورعهم وترددهم في اتخاذ مثل هذه الاحكام في مثل هذه المواطن، نلفيهم اما يومئون الى هذه الاسطورية او يصرحون بها جهارا. فالزمخشري، جار الله، حين يتحدث عن بعض هذه القضية يقول : «وزعموا ان الجن كرهوا ان يتزوجها، فتفضي اليه بأسرارهم» (21) وذلك على اساس انها نصف جنية، لان امها كانت قد علمتها حيل الجن واسرارهم، على الرغم من ان بلقيس، فيما تزعم الاساطير ايضا، لم تقم مع امها الا عاما واحدا، ثم اسلمت امرها الى الكلبة التي لم تك الا مربية . . ونلاحظ ان الشيخ هنا اصطنع عبارة «زعموا» كما كان عبد الله بن المقفع يصطنع في سرد خرافات «كليلة ودمنة»، حذو النعل بالنعل. ولا نحسب الشيخ هنا اصطنع الزعم بمعنى القول. فمعرض حديثه هذا يأتي في سياق الشك، لا في سياق اليقين.

اما ابن كثير فقد تحدث عن اسطورية هذه الاخبار المتصلة بأم بلقيس فقرر بأن : «الاقرب في مثل هذه السياقات انها متلقاة عن اهل الكتابة مما وجد في صحفهم كروايات كعب ووهب سامحهما الله تعالى» (22).

وليس يعني طلب المغفرة والصفح للشيخين الجليلين : كعب الاحبار ووهب بن منبه اللذين نلفيهما وراء معظم الاساطير التي نسجت حول قصص القرآن، الا ان ابن كثير كان مرتابا في بعض هذه الاخبار التي كان الشيخان ينسجانها.

2 ـ ان قصة الحيتين : البيضاء والسوداء التي يقتصها وهب بن منبه ببراعة خرافية فائقة، والتي افضت الى وقوع الهدهاد بن شرحبيل بين ايدي الجن الذين بادروا الى مكافأته على ما كان سقى صاحبهم الظمآن (الحية البيضاء) بتزويجهم اياه من اخت الجان الامير، وهي رواحة (او اي اسم، ما دام كل مؤرخ يطلق عليها اسما غير الذي يطلقها عليه الآخر، كما سنرى . . .) بنت سكن التي اولدها الهدهاد ابنين اثنين وبنتا واحدة هي بلقيس ـ ليست الا محض اسطورة من اساطير الاولين. وقد اومأ المسعودي الى هذه الخرافة ووصفها، هو نفسه، بانها «خبر ظريف» (24). ولا يعني الشيخ بظرافة هذا الخبر الا اسطوريته.

ونلاحظ ان هذه الاسطورة الجميلة كانت مصدرا، فيما يبدو، لاسطورة زواج عمرو ابن يربوع من السعلاة التي كانت علقت منه، هي ايضا، ببعض البنين، ولكنها لم تلبث ان زايلته حين شاهدت برقا على بلاد السعالي. فهذه الجنية لا تلبث ان تزايل الهدهاد بعد ان تلد له صبيين وصبية، وذلك بعد ان نقض الشروط التي كان تعهد بها على نفسه، والمتمثلة في عدم سؤالها عن اي تصرف غريب يصدر عنها (25).

3 ـ يختلف المؤرخون واهل الاخبار في اسم ابي بلقيس فيذهب الحسن البصري وزهير بن محمد الى انه شراحيل (26)، ويذهب ابن جريح الى انه ذو شرخ (27)، ويذهب ابن خلدون، نقلا عن المسعودي فيما يبدو لانه يذكره كثيرا في تاريخ المشرق، او نقلا عن وهب بن منبه، الى انه الهدهاد (28)، ويذهب الطبري الى ان اسمه اليشرح بن الحارث بن قيس . . .

فما اسم ابي بلقيس اذن ؟ وما علة هذا الاختلاف الشديد في هذا الاسم، مع ان

الروايات كلها تزعم بأن الرجل كان ملكا ؟ وإذا كان من الجائز الاختلاف في ميلاد ملك من الملوك، او في سنة وفاته، او في عهد ملكه، فانه لا يجوز الاختلاف، بهذا الوجه المحير، حول اسمه ؟ ان مثل هذا لا يعني الا ايغال هذه الحكاية الاسطورية، واغراقها في الخرافية، وابعدها من التاريخ الصحيح، أي انآها عن الحقيقة، اي لا يعني ذلك الا الصقها بالخيال الشعبي العربي القديم. ولعل الذي اضفى عليها هذا البهاء، وهذه الهالة من الاسطورية الغامرة بالطلاوة انما هو الشيخ وهب بن منبه.

وواضح ان تفسير قصة بلقيس في القرآن ما كان ليتخذ هذا الحجم الاسطوري، وهذا الوجه المفصل، وهذا البعد الاختلافي لو لم تخامره الاسرائيليات التي روج لها وهب بن منبه وصاحبه كعب الاحبار بشكل خطير. ولعل الذي حمل بعض هؤلاء الاخباريين على نسج هذه الاسطورة والخروج من قصة بلقيس من الدائرة التاريخية والدينية التي ذكرها القرآن الكريم، الى الدائرة الاسطورية هو الرغبة في تفسير قضية الدخول الى الصرح الذي اعده لها سليمان : «قيل لها ادخلي الصرح، فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها» (29) بينما قضية الكشف عن الساقين، في قصة بلقيس، لا يفتقر العربي القح، ولا العربي المولد، فيها، الى تفسير. فلما كانت ارضية الصرح من زجاج، ولما كان الماء يجرى من تحت الزجاج، لم تملك المرأة ان كشفت عن ساقيها تحت وطأة العادة لاعتقادها بأنها ستخطو او تقع على ماء. وهذا كل ما في الامر.

ولم يقل القرآن اكثر من هذا، فلم يتزيد الرواة والقصاص على القرآن على ما لم يقل ؟

ولعل الذي ايضا افضى الى كل ذلك، بالاضافة الى بعض ما ذكرنا، ان قصة بلقيس بعضها عربي محض تدور وقائعه باليمن، وبعضها الآخر غير عربي اصلا. فكان لا مناص لعلماء التفسير الاوائل، واشهرهم ابن عباس، من الاخذ عن هذين الشيخين الأختصاصيين في الاسرائيليات، وهما كعب ووهب. وزاد هذا الموضوع اغراقا في الاسطورية (ونحن انما نعني في كل حال من احوال اشاراتنا في هذه القضية الى قصة ام بلقيس لا الى ما بعدها) ماكتبه وهب بن منبه، او ما يعزى اليه على الاقل، في «كتاب التيجان» حيث اطلق لخياله العنان، وحيث سجل الخيال الشعبي العربي القديم وثبة شاسعة في مضطرب بدون حدود، فكانت حقا اسطورة رائعة.

4 ـ ونلاحظ ايضا ان نقلة الاخبار، ورواة الآثار يختلفون اختلافا شديدا حول اسم ام بلقيس الجنية التي وقعت للهدهاد مصادفة في يوم قائظ يمم فيه شجر اراك للتظلل ففوجىء بقوم من الجن يحيطون به (30) . . . ففي تفسير الآلوسي اسمها ريحانة بنت السكن، وفي كتاب التيجان : رواحة بنت سكن (31)، وفي تفسير ابن كثير : اسمها بلتعة في قول ابن جريج، وفارعة في قول زهير بن محمد (32).

فكما كان الاختلاف شديدا في اسم ابيها، فقد كان الاختلاف شديدا في اسم امها، وان كان الاجماع القديم كاد يقع على جنية جنسها. واذا كان الرواة متفقين اذن على جنية امها فلعل ذلك من باب ما يسميه المسعودي بالخبر الظريف. وقد كان ابن حزم قرر بعد ذكر ملوك التبابعة : «وفي انسابهم اختلاف وتخليط، وتقديم وتأخير، ونقصان وزيادة. ولا يصح من كتب التبابعة وانسابهم الا طرف يسير لاختلاف رواتهم وبعد العهد» (33).

ولكن الذي يعنينا في كل هذا، ان الذهنية العربية كانت تتقبل تقبلا شديدا، مثلها في ذلك مثل الذهنيات الشعبية في اطوار معينة من تاريخها وحياتها العقلية، مثل هذا الادب

الاسطوري وتهيم به حبا، وتحترق اليه رغبة. ولا سيما ما كان يتصل بالاغوال والشياطين والسعالي والجن بوجه عام، فما هو الا ان رأوا هذه السيدة تحكم اليمن، واذا هم يتصورون كيف كان يجوز لامرأة في تلك العهود الموغلة في القدم (القرن العاشر قبل الميلاد) ان تصبح ملكة سبا، فلما لم يجدوا لذلك سببا للرد او الرفض من الناحيتين التاريخية والدينية ايضا، اسلموا اعنة اخيلتهم وجاءوا يسلكون الى التاريخ شعابا من الاساطير، فلم يروا شيئا اليق بذكاء هذه المرأة ودهائها وعقلها بل حكمتها غير ادعاء ان امها كانت من الجن، ثم اختلقوا لها اسما، بل اسماء متعددة، كما اختلقوا جنيتها : فاختلفوا في الاسم واتفقوا على الجنية.

واذا كانت سعلاة عمرو بن يربوع لا تترك في انفسنا اثرا عميقا فلسذاجة رواتها، وضعف براعتهم في تلفيق الاساطير ونسجها نسجا قصصيا مثيرا كالذي حدث لقصة رواحة ام بلقيس التي وضعت ثلاثة اطفال، وكانت كلبة تأتي اليهم في كل مرة يبلغون فيها سنة من العمر فتذهب بهم ولا تعود . . . فلما انكر الهدهاد عليها هذه السيرة قررت مزايلته، وفسرت له قصة الكلبة التي كانت تأتي لاطفالها فتذهب بهم، ثم اخبرته ان واحدا من اولاده قد توفي، وان الثاني سيموت ايضا، واما البنت فستعيش . . . ثم زايلته الى الابد .

فالاولى : ان سعلاة ابن يربوع لا اسم لها، ولا لابيها.

والثانية : انا لا نعرف كيف وقع بين ايدي الجن فزوجوه ابنتهم من حيث نعرف التفاصيل الاسطورية لقصة زواج الهدهاد من فارعة (او بلتعة، او رواحة، او ريحانة - فهي اربعة اسماء لمسماة واحدة)، وانهم جزوه مقابل صنيعة كان قدمها الى اخيها عن غير قصد . . .

والثالثة : انا لا نعرف كم انجبت سعلاة عمرو بن يربوع من الاطفال، بينما نعرف تفاصيل ابناء فارعة.

والرابعة : اننا نجهل ما قالت السعلاة لابن يربوع قبل ان تزايله، بينما نجد سعلاة الهدهاد تحاوره وتحاجه فتبين له عاقبة خطئه في سلوكه، وتقصيره في حسن الظن بها وبحكمتها، بما انها كانت تلك الكلبة تذهب بأطفالها لتربيهم ثم تعيدهم اليه بعد خمس سنوات (34).

والخامسة : ان ابناء عمرو بن يربوع اذا كانوا اشرارا الى حد ان قال فيهم احد شياطين الرجاز :

يا قاتل الله بني السعلاة　　　عمرو بن يربوع شرار النات

وانهم كانوا صعاليك، فان بلقيس كانت ملكة من الملوك، وربما كانت اول ملكة عربية وآخرها ملكت قومها واحسنت السيرة فيهم، واحسنت الاستشارة اليهم، كما يومىء الى ذلك القرآن الكريم (35).

فلعل هذين النموذجين اللذين جئنا عليهما ذكرا في هذا الفصل ان يكونا هما الاشهر والاعرف في التراث العربي المتعلق بزواج الانس من الجن.

احالات

1 ـ ابو عثمان الجاحظ، الحيوان، 6/197 ، ابو العلاء المعري، الفصول والغايات ، ص. 210 ، وابن سيدة، المخصص، 14/52 ، وابن دريد، الجمهرة، 3/152 ، وابن جني، الخصائص، 2/19 .
2 ـ تراجع المصادر السابقة.
3 ـ الجاحظ، م.م.س. ، 6/161 .
4 ـ م.س. ، 6/197 .
5 ـ م.س.
6 ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 5/240 .
7 ـ الجاحظ، م.م.س.
8 ـ م.س.
9 ـ م.س.
10 ـ سورة الملل.
11 ـ ، سورة النمل، الآية : 23 .
12 ـ ابن كثير، م.م.س. ، 5/229 .
13 ـ المسعودي، مروج الذهب، ومعادن الجوهر، 2/49 ـ 50 .
14 ـ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الاقاويل، في وجه التأويل، 3/370 .
15 ـ ابن كثير،م.م.س. ، 5/240 .
16 ـ م.س.
17 ـ الجاحظ، م.م.س. ، 6/197 .
18 ـ م.س. ، 6/195 .
19 ـ م.س. ، 4/203 .
20 ـ ابن كثير، م.م.س.
21 ـ الزمخشري م.م.س.
22 ـ ابن كثير، م.م.س.

23 ـ وهب بن منبه، كتاب التيجان في ملوك حمير، ص. 144 ـ 146.
24 ـ المسعودي، م.م.س
25 ـ ابن كثير، م.م.س، 5/229
26 ـ وهب بن منبه، م.م.س. 146/147
27 ـ ابن كثير، م.م.س.
28 ـ م.س.
29 ـ ابن خلدون، كتاب العبر، وديوان المبتدا والخبر، في ايام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، 3/96 و 107.
30 ـ وهب بن منبه، م.م.س.، 145.
31 ـ م.س.، ص. 146.
32 ـ ابن كثير، م.م.س.
33 ـ ابن خلدون، م.م.س.، 3/111.
34 ـ وهب بن منبه، 146 ـ 147.
35 ـ سورة النمل، الآيات : 29 ـ 35.



القسم الاول

الفصل الرابع

مظاهر اعتقادية في الميثولوجيا العربية

يعد موضوع الهاتف (وهو المنادي في المعتقدات الشعبية الجزائرية)، والرئي، والشق، والنسناس من اخصب الموضوعات التي تقوم عليها الاساطير العربية القديمة. ومعظم الاحداث الاسطورية التي وقعت، وحسب ما نملك من مصادر تاريخية وادبية، انما وقعت في معظمها اما قبيل ظهور الاسلام، واما ابان مولد النبي محمد عليه الصلاة والسلام، واما على عهد دعوته، او عهد صحابته.

ومثل هذه الملاحظات تضع امامنا تصورا عن الظروف التي كانت علة في قيام بعض هذه الاساطير، او وراء تغذيتها، ذلك بأن تاريخ ظهور الاسلام حافل بالمعجزات والقيم، زاخر بالظواهر والتضحيات، والانتصارات الباهرة. فأصبح كثير من هذه الاحداث المثيرة مصدرا للاعجاب والانبهار لدى الذهنية الشعبية التي عمدت الى عكس ذلك في معتقداتها، وتجسيده في آدابها.

واذا كان الرئي محدود الموضوع، محدود الوظيفة في بعض هذه المعتقدات، وهو الايحاء الى الشاعر العربي كيما يقول شعرا جيدا (والى الكاهن لكي يقع موقع الصواب، ويحيط بالغيب، ويتنبأ بالمستقبل، ويلم بالمصائر) : فكانه أداة لخياله، ومنشط لذهنه، ومحرك فكره لدى الابداع الشعري، فان الهاتف ليس محدود الموضوع بحيث يمكن ان ينصرف بتدخلاته الى اي قضية ممكنة الوقوع. وتتجسد مهمته في الاخبار بالغيب، والارشاد الى الخير، وتقرير الحقائق الخفية، وتبشير الظالمين بالعذاب، وقذفهم بالنذر، وهلم جرا.

على حين ان الشق معروف باعتدائه على المارة المنفردين، والسفر المنعزلين، بل هو لا يتورع في قتل الابرياء، والاعتداء على الضعفاء، فهو رمز للشخصية الشريرة التي تظلم ولا ترحم.

اما النسناس فهو كائن ضعيف مظلوم : فهو اما انسان غير محكم الخلق، غير مكتمل الاعضاء، واما حيوان اشبه الانسان، واما انسان وقع عليه المسخ، واصابته اللعنة، والم عليه الرجز. وعلى الرغم من ان النسناس، كما تصوره الاساطير العربية القديمة، يتكلم، ويعقل، بل لا يعجزه ان يرتجل الشعر الجميل، فانه مع ذلك لا يقدر على الدفاع عن نفسه حين يدهمه الصيادون الذين يذبحونه كما تذبح الشاة، ويطعمونه كما يطعمون اللحم الغريض.

وسبيلنا في هذا الفصل على اربع اساطير: احداها تتناول الهاتف، واحداها تعالج الشق، واحداها تخوض في امر الرئي، واحداها الاخرى تنصب على النسناس.

1 ـ الهاتف :

الهاتف في بعض وضع اللغة العربية القديمة هو من تسمع صوته، ولا تبصر شخصه (1). ومنه سميت اداة الاتصال السلكية في لغة الحضارة المعاصرة هاتفا، لاننا نسمع المتحدث الينا دون ان نراه. ويوم يستطيع المتحدثان في الهاتف ان يتناظرا عبر حديثهما، سيتغير اسم هذه الاداة الحضارية.

وكان «الاعراب وأشباه الاعراب، كما يقرر ذلك ابو عثمان الجاحظ، لا يتحاشون من الايمان بالهاتف، بل يتعجبون ممن رد ذلك» (2). وكانوا يروون حول ذلك روايات مثيرة، ويسردون مشاهد مخيفة وقعت لبعض الشعراء والحكماء وكبراء الناس.

ويذهب المسعودي مذهبا قريبا من الجاحظ حين يذكر بأن الهواتف «كانت كثرت في العرب، واتصلت بديارهم، وكان اكثرها ايام مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي اولية مبعثه. ومن حكم الهواتف ان تهتف بصوت مسموع، وجسم غير مرئي» (3).

فكأن الهواتف ظاهرة اعتقادية ظهرت، كما أسلفنا القال، بحكم ظروف دينية معينة، هي حياة الرسول الكريم وما لابسها من معجزات وظواهر مثيرة. ولعل الذي ازدجى بعض المتزيدين والاحتكام الى اخيلتهم المجنحة، هو رغبتهم الشديدة في دعوة بعض الكفار والجاحدين الى الايمان بالدين الجديد.

ولكن هذه الهواتف لم تكن تقع لجميع الناس، كما لم تكن مسخرة للاخبار عن الاحداث الصغيرة والوقائع العادية، بل انها كانت مسخرة للاتصال بالعظماء والحكماء والشعراء من وجهة، واخبارهم بأمور الغيب ذات التأثير في مجرى الحياة او مستقبل الانسانية من وجهة اخراة. فكأن هذه الهواتف كانت بمثابة البرقيات الاثيرية على عهدنا هذا : مسخرة للاخبار ولكنها من وجهة مهيأة للاتصال بمنظمات معينة لا تعدوها، ومن وجهة اخراة مسخرة للاخبار عن الاحداث العظيمة التي يتغير لها وجه الحياة.

ومن النماذج على بعض هذه المحاورات التي كانت تقع بين شخص وآخر، ما روته الرواة من ان الاعشى بن النباش بن زرارة التميمي، وهو شاعر (4) سمع ذات يوم هاتفا يقول :

لقد هلك الفياض غيث بني فهر　　　وذو الباع والمجد الرفيع وذو الفخر

فمن هذا الكريم المبذال، والمعطي المسخاء، الذي ينعاه الهاتف للشاعر ابن النباش ؟ فان العبارة مشوقة، ولكنها غامضة، والخبر مفزع، ولكنه ناقص، والخطب جلل، ولكنه ملغز. من اجل ذلك الفينا الاعشى بن النباش يسائل صاحبه الهاتف، اذ لم يفهم عنه مما القيا اليه شيئا ذا بال :

الا ايها الناعي اخا الجود والندى　　　من المرء تنعاه لنا من بني فهر

فمن من الناس تنعى ايها الهاتف الغريب ؟ وهلا افصحت عما اضمرت، وكشفت عما اخفيت ؟ فان في بني فهر من الرجالات الكرماء، والسادات الحلماء، والسراة الكماة :

ما يجعل التمييز بينهم امرا مستحيلا، فأفصح لا ابالك :

نعيت ابن جدعان بن عمرو اخا الندى
وذا الحسب القدموس والحسب القهر (5)

فهل فهمت عني الآن ايها الشاعر الحائر ؟ فإنما ابن جدعان نعيت، واليه قصدت. فلم يكن ينبغي ان ينصرف الوهم الا له، ولا يقع التنبوء الا عليه.
وواضح ان هذه الابيات الثلاثة موضوعة، وهي ضعيفة السبك، مهلهلة النسج، الى حد الركاكة في بعض الوجوه منها. ويبدو ذلك جليا في عجز البيت الثالث :

وذا الحسب القدموس والحسب القهر

ومثل ذلك يقال في عجز البيت الثاني الذي نلاحظ على نسجه الضعف، وعلى الفاظه شيئا من الركة التي لا تنكر، فلم يكن البدو يصطنعون في اشعارهم هذه اللغة القائمة على التكرار والتكلف :

وذو الباع والمجد الرفيع وذو الفخر

فلا «ذو الباع» بدون وصف، ولا «المجد الرفيع» بوصف غير متواتر لدى العرب (فالناس يعرفون «المجد الاثيل»، او «المجد المؤثل» منذ كان امرؤ القيس اصطنع ذلك في شعره :

وقد يدرك المجد المؤثل امثالي)

مما يستأثر باعجابنا بهذه الصياغة المتكلفة الضعيفة بالقياس الى صياغة الاعراب البادين، وأسلوبهم الرصين، ونسجهم العجيب.
فالهواتف لا يعجزها ان تقول شعرا ارقى، اليست في زعمهم من الجن ؟ اوليست الجن اقدر على كل شيء فعلا، وابدع لكل شيىء صنعا ؟ فكيف اذن يقول هذا الهاتف العيي :

وذا الحسب القدموس والحسب القهر ؟

واذا كنا سلمنا بان الداس دس لفظ «القدموس» (بمعنى القديم) ليوهمنا بأن قائله من الجن لا من الانس، وان لغة الجن مهما كانت مهذبة فانها تظل نابية ناشزة بالقياس الى لغة الانس، فما قوله في «الحسب القهر» ؟ ولم كرر الحسب الثاني، ولم لم يذهب الى معنى آخر اعمق دلالة، واجود معنى، وارقى نسجا ؟

علة شيوع هذا المعتقد الشعبي

ولعلنا ان لا نكون مفتقرين الى كبير عناء لابطال هذا المعتقد الشعبي القديم الذي نشأ عن اوهام تعلق بالسفار عبر فياف قفرة، وبيد وعرة، فكما يتوهم الواحد طيفا او خيالا او شيئا في صورة شخص ذي ملامح غير محكمة، ولا يبرح به خياله، او وهمه على الاصح حتى يتصور ما لا يجوز من الكائنات، بحكم هذه الوحدة الموحشة، وهذه البيداء المقفرة، فكذلك هاهنا : فهو يتسمع ادنى الاصوات، ويترصد اخف الحركات، ولا يزال يتوهمها، ويجسمها بوهمه، فتكبر وتضخم، وتتشكل وترقى، الى ان تصبح كلاما يلقى القاء، وحديثا يلقن تلقينا، بل شعرا ينمق، وسجعا يزور. وقد كان المسعودي لحن الى بعض هذا حيث كان قرر بأن المرء اذا صار في مثل هذه الاماكن الموحشة، واذا كان جبانا رعديدا، واذا كان ذا هواجس ووساوس، له القدرة على التخيل، وصاحب موهبة في التوهم والتصور، «داخلته الظنون الكاذبة، والاوهام المؤذية، والسودانية الفاسدة، فصورت له الاصوات، ومثلت له الاشخاص، وأوهمته المحال (. . .)، وقطب ذلك وأسه سوء التفكير . . . » (6).

فهناك اذن عوامل مجتمعة، وعلل مشتبكة، تتحكم في تشكل هذا الوهم النفسي لدى الانسان، ومنها :

1 ـ الوحدة : فالوحدة حتما هي ام هذه العوامل واقواها تأثيرا في نفسية المنبت عن الجماعة، والاية على ذلك ان لا احد سمع هذه الهواتف تهتف، او تلقي اشعارها، او تنشر نذرها، او تفضي بأسجاعها، وهو في جماعة من الناس. فكأن الوحدة هي المفتاح الاول لقيام هذا الـوهم. وكـما كانت الوحدة جوهرية في رؤية الغول وتمثلها، وكانت البيداء لا محيد عنها للسعالي وهن يمكرن بالسفار، ويعبثن بعابرى السبيل، فكذلك هاهنا، فلا يجوز ان يسمع احد من الناس صوتا يتحدث الا اذا كان وحده اولا، ثم الا اذا كان بعيدا عن العمران، ضاربا في الفيافي والقفار.

2 ـ الجبن وتوجس الخوف :

وان الرجل الشجاع في العادة لا يتوهم مثل هذه المتصورات الباطلة، لانها اصلا من نسج هاجس الخوف. فالخوف هو الذي يفرز وهم الهواتف، ويفضي الى قيام هذه الاصوات المتخيلة، فيقوم الدماغ بوظيفة خاطئة حين يصدر امرا الى الاذن بالسمع فتسمع ما ليس بحق فتحسبه حقا.

3 ـ امتلاك قابلية التوهم :

ان الجبن في بعض الاطوار لا يشفع في ظهور الغيلان، وسماع الهواتف، من اجل ذلك لا مناص من ان ينضاف الى الجبن عامل آخر هو قابلية التوهم. فهذه الطاقة النفسية التي يفرزها الوهم في مخيلة الوحيد المفرد في بيداء، هي التي تفضي الى قيام هذا الوهم، وهي التي تغذيه، وتمكن له من النماء والتجسد حتى يصبح امرا واقعا. ولا ينشأ التوهم الباطل، في حقيقة الامر، الا عن فساد في المزاج، وسوء في التفكير.

كان لقمان بن عاد رجلا صالحا، وكان تقيا مصليا، وكان يدعو الله عقب كل صلاة في شعر له (7) ان يطيل عمره فنودي يوما «أن قد اعطيت ما سألت، ولا سبيل الى الخلود فاختر ان شئت سبع بقرات من ظبيات عفر، في جبل وعر، لا يمسها قطر. وان شئت بقاء سبعة انسر، كلما هلك نسر، اعقبه نسر. فكان اختياره بقاء النسور» (8).

والحق ان هذه الاسطورة من الروعة والطول ما يجعل عرضها في هذا الفصل امرا غير ممكن، اذ كانت تفتقر الى دراسة على حدة. ولعل ذلك ان يحين حينه. ولكن ما لايدرك كله، لا يترك جله، كما كان القدامي يقولون. ونحن نقول هنا: لا يترك بعضه فقط. ذلك بان هذه الاسطورة تتصل بالتاريخ، والدين، والطبيعة، والجغرافيا، وهي في مغزاها الاعلى تقصد الى ابراز صراع الانسان من اجل الحياة، وان المرء مهما طال عمره، وابتعد اجله، فانه الى فناء وموت.

وقد نالت القصة حيزا واسعا في الكتاب المعزو الى وهب بن منبه، والذي فيه يذكرها بتفصيل مثير. وترتبط هذه الاسطورة بهلاك قوم عاد لما بغوا في الارض، وطغوا في الحياة، وعلوا في التصرف، وكفروا بالله. فقد جاء لقمان بن عاد في شبه مصادفة الى مكة مع وفد عادي كان يتكون من سبعين رجلا كان هو احد رؤسائه. وقد يمم الوفد بكة للاستسقاء على عادة العرب القدماء الذين كانوا اذا اصابهم قحط، والم عليهم جهد، لا يترددون في ان يهووا الى البيت العتيق ليستسقوا ولو كانوا في الاصل من الكافرين. وهذه السيرة هي التي وقعت لقوم عاد حين ارسلوا هذا الوفد الى مكة من اجل نشدان الغيث.

الا ان لقمان تخلى عن الوفد، فهوى وفد عاد وحده الى مكة تحت رئاسة قيل بن عنز الذي لما طلب الاستسقاء سمع هاتفا يهتف: «ما جئت تطلب، فاسال تعط.» (9). ويخير قيل بن عنز بين ثلاث سحابات: سوداء وحمراء وبيضاء، فيختار السوداء لتوهمه انها ممطرة، ولم تك الا عذابا من عند الله، «فلما رأوه عارضا مستقبل اوديتهم قالوا: هذا عارض ممطرنا، بل هو ما استعجلتم به: ريح فيها عذاب اليم، تدمر كل شيء باذن ربها» (10).

ثم هوى لقمان وحده الى الكعبة وتضرع الى الله فسمع هاتفا يقول: «يالقمان بن عاد، ما جئت تطلب وما تريد: فاسأل تعط. قال: جئت اطلب العمر. قال: فنودي: اختر سبعة انسر...» (11).

وبينما لقمان ذات يوم يضطرب في بعض جبل ابي قبيس اذ «سمع مناديا لا يرى شخصه وهو يقول: يا لقمان بن عاد المغرور، ببقاء النسور، اطلع رأس ثبير» (12).

ويطلع لقمان الى حيث امر الهاتف فيصادف هناك وكر نسر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما، فيختار احد الفرخين، ويطلق عليه اسم المصون، ويربيه بحيث يصبح يفهم عنه كل شيء الى ان ضعف بحكم الهرم فخر ميتا.

وان لقمان لفي بكاء نفسه مخافة ان يكون ذلك آخر عمره اذ سمع هاتفا ثانيا يقول: «يا لقمان دونك البدل، رأس الجبل، فوق مرعى الوعل، رأس السرماح المعتزل، مأمور بطاعتك كالاول» (13). ويأتي لقمان الصنيع نفسه الى ان يموت النسر الثاني، ثم يغرق في البكاء خشية ان يكون ذلك ايذانا بآخر عهده بالحياة فيسمع هاتفا آخر يأمره بالذهاب الى الصفا. وبعد موت النسر الثالث يسمع هاتفا ايضا يدعوه الى الصعود الى الجبل... وبعد

موت النسر الرابع يسمع هاتفا ايضا يطلب اليه الاصعاد الى الجبل . . . الى ان ينتهي الى النسر السابع الذي ينتهي عمره، فينتهي بذلك عمر لقمان (14).

ونلاحظ في هذه الاسطورة ان الهواتف هي التي تنهض بالدور الاول في ازدجاء الاحداث، وتوجيه الامور، وتنمية مسار القصة. فالهواتف لا يعجزها ان تتدخل في اي موقف من المواقف التي كان لقمان بن عاد يفتقر فيه اليها، كما لم يكن يعجزها ان ترشد بعض قومه من الوفد الذي هوى الى مكة. ولكن الذي نلاحظ ان الهاتف كان يوجه الحدث نحو العذاب، وذلك لاول مرة، فيما وقع لنا من هذه الاخبار التي تتحدث عن الهواتف، بحيث انه طلب الى قيل بن عنز الاختيار بين السحابات الثلاث، مع ان العذاب كان يوجد في اي منهن، لان ذلك كان امرا مقدرا من السماء : فاي السحابات يختار، كان لا مناص من ان تكون محملة بالعذاب الغرام. فأي معنى اذن للتخيير بين ثلاث سحائب ؟

وانما اختار لقمان اعمار النسور لانها طويلة العمر، فقد زعمت الاسطورة ان عمر كل نسر كان قرنا كاملا. وكان عمر لقمان قبل اسطورة النسور الف عام، فيكون عمره اكثر من سبعة عشر قرنا في رواية (15)، واربعة وعشرين قرنا في رواية اخرى (16).

فالاسطورة هنا لها غاية، وغايتها هي الامتداد بعمر لقمان بن عاد الى ابعد حد ممكن بحيث يبلغ اربعة وعشرين قرنا دون ان يكون ذلك مستنكرا او مستحيلا ما دام كان رجلا صالحا، وما دام كان دعا الله ان يطيل عمره فاستجاب له. ولم يكن ممكنا من الناحية الاسطورية الخالصة ان يعيش هذا الرجل هذه الاربعة والعشرين قرنا بعيدا عن اضواء الهواتف والطقوس الفولكلورية التي هي في حد ذاتها، التي تفضي الى تشكيل عناصر هذه الاسطورة.

فالاولى : كان لا مناص من تغذيتها بالعناصر الفولكلورية واشهرها لدى الشعوب البدائية عدد «سبعة»، فنرى القصة تقوم على سبعة هواتف، وسبعة نسور، او سبع بقرات، ثم سبعة اماكن مختلفة نتيجة لكل ذلك.

والثانية : كان لابد من القيام بحركة ما، والشخصية الجوهرية هنا هي لقمان، فيدعو، فيستجيب الله له، ويرسل اليه هاتفا يتحدث معه، ولكن كان لا مناص له من ان يتحرك فيستجيب لامر هذا الهاتف الذي كان يوجهه فيتجه، ويخيره فيختار. ولو عصى لقمان امر الهاتف مثلا لما استطاع ان يعيش كل ذلك العمر الموغل في الطول. فعمره كله كان مرتبطا بأعمار سبعة نسور بالاضافة الى طاعة امر الهاتف الداعي. انما السؤال المنطقي ـ لو ان الاساطير كانت مما يحتمل المنطق : لماذا تكون سبعة نسور، ولا تكون ستة، او ثمانية، او خمسة، او تسعة، او نسرا وحدا فحسب يعيش عمرا طويلا مادام الامر قام على خرق العادة، ثم مادام لقمان نفسه استطاع بفضل هذه المعجزة السماوية ان يعيش اربعة وعشرين قرنا، فما كان يمنع احد نسوره من ان يعيش مثل عمره او اكثر، وتستريح الاسطورة من كل هذا العناء ؟

بيد ان هذه الاسطورة لو امطنا عنها النسور السبعة، والهواتف السبعة، وتغيير المناظر من ثبير الى الطائف، الى الصفا، الى الجبل الايسر، ثم الى الجبل بدون وصف، ثم الى الصفا الاملس، ثم الى الصفا الاسود ـ لما بقي فيها شيء يثير، الا مسألة العمر الطويل، والحال ان الاسطورة، مثلها مثل اي عمل سردي، تحتاج الى حيز، وشخصيات، وحدث، وذاك ما كان في هذه الاسطورة الرائعة.

والحق ان الهواتف من اشهر الكائنات الخرافية، بعد الغول، في الخيال الشعبي بوجه عام، والخيال الشعبي العربي بوجه خاص حيث لا نبرح نقرأ من انباء هذا الكائن الذي، بحكم الانطلاق من انه يسمع ولا يرى، لا احد استطاع ان يصفه من الاسطوريين.
وواضح ان لغة هذا الكائن الاسطوري تتكيف بتكيف الاشخاص والامم، فهو لا يخاطب الناس الا باللغة التي يفهمون، على الرغم من انه كثيرا ما يرميهم في حديثه بألغاز ملغزة لا قبل لهم بحلها.

2 ـ الشق :

وأصل الشق (بكسر الشين المعجمة)، في وضع اللغة العربية، نصف الشيء، اما في المعتقدات الشعبية العربية القديمة فهو كائن غير محكم الخلق يخرج للمسافر ليلاً، وغالبا ما يكون نصف جسم عمودي.
وقد عرفه أبو عثمان الجاحظ فقال : «ومن الجن جنس : صورة الواحد منهم على نصف صورة الانسان، واسمه شق. وانه كثيرا ما يعرض للرجل المسافر اذا كان وحده، فربما اهلكه فزعا، وربما اهلكه ضربا وقتلا» (17).
وقد ذكر لي احد الشيوخ من حفظة القرآن في الجزائر بأن فتى من الحفاظ الم ليلة بقرية من قرى مسيردة فقصد ضريحا بها لينام به، وقبل ان يستسلم الى النوم وكانت شمعة لا تبرح تضيء من حوله، لم يشعر الا وشق قائم امامه، وما كاد يتميزه حتى جاء الشق الثاني وانضم الى الاول ثم استوى جالسا مواجها له، فبادر الفتى الى تلاوة القرآن الكريم من اول سورة البقرة، ولكن الشق كان هو ايضا من حفظة الجن، فأنشأ يتلو معه، فكانا كلما اتيا على سورة تلاوة، انتقلا الى سورة اخرى، حتى مطلع الفجر، حيث اختفى الشق بغتة. ولكن الفتى الحافظ اصبح اشيب الشعر من هول الموقف. والحفاظ يرددون هذه الاسطورة على انها حادثة واقعة، وهم من اجل ذلك لا يرتابون في صحتها مطلقا.
ومن الواضح ان مثل هذه الحكايات الشعبية هي من التوهمات التي كنا نتحدث عنها في فقرة «الهاتف». فاذا كان هذا الفتى الحافظ اعتقد حقا ان ذلك حدث له في تلك الليلة التي قضاها بين القبور في مكان منعزل من القرية التي كان يممها لقضاء الليل، فان ذلك كان من صنع التوهم الناشيء عن الخوف الذي كان اعتراه مسبقا وهو يهم بالنوم في هذه الضاحية النائية من تلك القرية. والا فليست هذه الحكاية الا من الحكايات الاعتقادية المكذوبة يختلقها الاول فيرويها الثاني فتنتشر بين الناس لتوكيد الاعتقاد بهذه الكائنات الخرافية.
وكان الناس يروجون اشد الترويج لمثل هذه الحكايات المتعلقة بظهور الجن، وبروز الشق، وربما سماع الهاتف الذي يطلق عليه في المعتقدات الشعبية الجزائرية «المنادي». وكانوا يتشاءمون اشد التشاؤم بسماع الهواتف ويعدونها نذرا للشر المحتوم، والقدر المقدور. اما ظهور الشق فكان لديهم من العوارض المهولة التي لا يبتلي الله بها الا من غضب عليه، ومرق من رحمته.
ويبدو ان الشق قديم في المعتقدات الشعبية الشرقية بوجه عام، وقد ربطوه بالنسناس فزعموا ان هذا الحيوان الخرافي هو «تركيب ما بين الشق والانسان» (18)، وان «خلقا من

وراء السد تركيب من النسناس، والناس، والشق، وياجوج وما جوج» (19).

ويبـدو مما اورد ابـو عثمان الجاحظ ان الذهنية العربية كانت تتعمد هذا التهويل للتخويف والترهيب، فهذه الكائنات التي كانت وراء السد (وهو الشيء الذي يومىء القرآن اليه بدون اي ذكر لهذه الامور الخرافية التي هي من الاسرائيليات الخالصة) تركيب عجيب، ومزيج غريب شمل اشكالا مختلفة، واصنافا متباينة : النسناس، والناس، والشق، وياجوج وما جوج، وما لا يحصى من الكائنات الغريبة التي لا وجود لها الا في عالم الخيال. و «ياجوج وما جوج» (20) : القومان اللذان ورد ذكرهما في سورة الكهف ليس هناك ما يثبت ان القران الكريم أومأ الى انهما قومان من غير الناس المعهودين. وكل ما في الامر انه وصفهما بانهما من المفسدين في الارض. والفساد الذي وصفهما به القرآن قد يتجسد في همجية كانت في سلوك هذين الجنسين من الخلق، وقد تعود تلك الهمجية الى تخلف حضاري. فانما كان القرآن يتحدث عن هذه السيرة على عهد ذي القرنين. اما ما يذكره المفسرون، نسبة الى وهب بن منبه او كعب الاحبار في الغالب، من امر ياجوج وما جوج، وانهما من الخلق المشوه، ومن اكلة لحوم البشر، وممن يتصفون بالقامات الطويلة والأجسام الضخمة حتى انه يمكن تشبيههم بشجر الارز، فان ذلك ليس الا اساطير. وقد استبعده ابن كثير نفسه (21).

بل لم يتورع بعض الرواة من دس حديث نبوى حول هذه القضية (22). وقد روى هذا الحـديث ابو هريرة، وقد يكون «تلقاه من كعب، فانه كثيرا ما كان يجالسه ويحدثه، فحدث به ابو هريرة، فتوهم بعض الرواة عنه انه مرفوع، فرفعه» (23).

ويدل ذلك على ان هذين الجيلين من الخلق (ان كانا جيلين اثنين حقا، والا فقد يكون ان جيلا واحدا يحمل اسمين اثنين كما قيل قوم «الواق واق»، ونحو ذلك . . .) غير معروفين الا بالاسم، ان المفسرين لم يكادوا يتفقون على شيء حول تحديد جنسيتيهما.

والذي يعنينا من كل هذا ان الشق قد يقدم في صور مختلفة اهمها انه كائن شرير يتجلى في هيئة نصف جسد عمودي، وهو لا يظهر في العادة الا ابتغاء السطو والاعتداء على البشر الابرياء، من اجل ذلك زعموا ان علقمة بن صفوان بن امية بن محرب الكناني (وهو جد، مروان بن الحكم لامه) خرج في بعض الليالي المقمرة يريد مالا له بمكة «فانتهى الى الموضع المعروف الى هذا الوقت (وقت المسعودي، اي النصف الاول من القرن الرابع الهجري) بحائط حزمان، فاذا هو بشق ظهر له» (24) له «يد ورجل وعين ومعه سيف» (25).

والغـريب في امر هذه الاسطورة التي تزعم العرب فيها ان هذا الشق تضارب مع علقمة بن صفوان، فتمكن، بعد منازلة شديدة، كل منهما من صاحبه فقتله، ان المؤرخين والمفكرين القدامي وصفوها بانها شهيرة كقول ابي عثمان : «وهذا مشهور لديهم» (26)، والحال انه كيف يعقل ان يعرف الناس الحوار الشعري الذي دار بين الشق وعلقمة في بعض مكـة ذات ليلة، مع ان الراوي يذكر ان علقمة كان ساريا وحده ؟ فمن روى لهم تلك الارجاز، وقد وجدوا الشق وعلقمة ميتين ؟ وكيف فات العرب، وهم الفضوليون في التطلع الى معرفة الدقائق والجلائل عن هذا الشق، كحب معرفتهم تفاصيل الخيل والابل ، ان يصفوه وصفا دقيقا من خلال جثمان شق ابن صفوان ؟ فمن الذي حضر اذن هذه المنازلة بين الاثنين فرواها ؟ واذا كان الناس قد وجدوهما ميتين فيما يزعمون صباحا، فأين وصف الشق من وجهة، واين الذي روى الحوار الشعري الذي دار بينهما قبل المنازلة من وجهة اخرى ؟

والاغرب من كل ذلك ان الارجاز التي ذكرها المسعودي والتي عزيت الى الشق الذي اعترض ابن صفوان لا يدل سياقها على انها له. فالشق يخاطب علقمة :

علقم اني مقتول وان لحمي مأكول
اضربهم بالمسلول ضرب غلام مشمول
رحب الذراع بهلول (27).

فالشق هنا لايهاجم علقمة في شعره ولا يبدى له اي عداوة او بغضاء، وانما نلفيه يشكو له من مقدور نازل، وخطب ملم. وسواء علينا أكان قوله : «اضربهم» فعل امر ام فعلا مضارعا، فانه في الحالين لا يدل على ان هذا الشق المزعوم كان قد بيت الشر لعلقمة، فهو في حال الامر يهيج علقمة على اعدائه، فهو شق ضعيف بئيس معرض لنيل الاعداء منه، وهو في حال المضارعة يخبر علقمة بأنه قرر ان يدافع عن نفسه بسيفه المسلول، وانه سيضرب به ضرب فتى رحب الذراع، قوى العضلات، حديد الفؤاد. فأين الوجه من هجوم الشق في شعره هذا على علقمة بن صفوان ؟ وكيف غاب عن الرواة هذا النشاز والبتر في المناسبة ـ بين هذه الابيات المعزوة الى الشق، وبين ما يليها من الشعر الذي رد به علقمة عليه ؟ فليس بينهما اي وجه من المناسبة والملاءمة المنطقية . . حيث اننا نجد، حسب النصوص الشعرية المروية حول هذه الاسطورة، علقمة يناشد الشق ان لا يقتله، لانه لا يعاديه ولا يباديه، فكيف يجوز له الاعتداء عليه ؟

يا شقها مالي ولك اغمد عني منصلك
تقتل من لا يقتلك (28).

وانا لانحاج من اجل اثبات اسطورية هذه القصة، فذلك ثابت بالطبيعة والمنطق والعقل، وانما نحاج من اجل ما فيها من فساد في الربط، وضعف في الحبك، بين رجز الشق، ورجز ابن صفوان. فقد كان يجب ان يقول الشق غير ما قال هنا لنفهم حقا انه يبيت لابن صفوان. او كان يجب ان يرد ابن صفوان بغير ما رد به حتى يقع الانسجام في الحوار بين الشعرين. ونحن لا تأويل لنا في هذا غير احتمال ذهاب جانب من هذا الشعر المدسوس، او ان صانع الاسطورة كان محروما.

ومما يجوز ان يندرج تحت هذا الموضوع اولئك الذين كان العرب يعتقدون ان الجن اعترضوا سبيلهم فقتلوهم (والشق جنس من الجن) كحرب بن امية، ومرداس بن ابي عامر السلمي، والغريض المغني (29). وهم يزعمون حول مقتل كل واحد منهم مزعمة، وينشدون في ذلك شعرا، ويسوقون حول ذلك خبرا، وقد زعموا حول موت الغريض ان الجن كانت «نهته (عن) ان يغني بأبيات من الشعر، فغناها، فقتلته» (30).

وممن تزعم العرب ان الجن قتلوه ابو عباس بن مرداس، وسعد بن عبادة بن دليم الخزرجي الانصاري، وسنان بن ابي حارثة (31).

3 ـ الرئي :

و «الرئي جني يتعرض للرجل يريه كهانة وطبا» (32). وقد كانت العرب تزعم ان

الجني اذا الف «انسانا وتعطف عليه وخبره ببعض الاخبار، وجد حسه، ورأى خياله، فاذا كان عندهم كذلك قالوا : مع فلان رئي من الجن. وممن يقولون ذلك فيه عمرو بن لحي بن قمعة، والمأمور الحارثي، وعتيبة بن الحارث بن شهاب، في ناس معروفين من ذوي الاقدار : من بين فارس رئيس، وسيد مطاع» (33).

واذا كنا رأينا بأن الهواتف لا تبدي للناس عن صور اجسامها ابدا، فهي لا تعرف بأشكالها وما ينبغي لها، ثم اذا كنا رأينا الاشقاق تبدو للناس وغايتها الاعتداء، وقصدها الارهاب، فان الارئياء تبدو لهم بأخيلتها، وتسمعهم حسها. ومما يعرف به هذا الكائن الاعتقادى، انه لايؤذي اصحابه فتيلا، بل قصاراه مظاهرتهم في الشدائد، واغاثتهم في الملمات. فالصنف الاول، الذي هو الهواتف، لا يبدو للناس ولا يؤذيهم، فهو يخبر عن حدث، او ينبيء بغيب، او يكشف عن سر عظيم كما زعموا انهم «تسامعوا بموت المنصور بالبصرة في اليوم الذي توفي فيه بقرب مكة (34) (فهذا الهاتف كانه صوت اذاعة مجهولة لم تعلن عن هويتها : اذاعة سابقة لزمنها بزهاء ثلاثة عشر قرنا)، والثاني يبدو ويؤذى معا، والثالث يبدو ولا يؤذى، بل كأنه لايبدو الا للمحظوظين من كبراء الناس وشعرائهم وسراتهم.

ونود ان نتوقف بشيء من التفصيل لدى اسطورة نسجت حول اسلام الكاهن الحميرى خنافر بن التوأم الذي اعرض عن مصاحبة الوفد اليمني الذي كان وفد الى المدينة ليعلن اسلامه بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعوضا عن ذلك آثر ان يغير على ابل لبعض الناس، ثم خرج بأهله وماله فلحق ببلاد الشحر، وحالف هناك بعض سادات العرب ثم اقام.

وكان خنافر ممن يأتيه رئي من الجن يقال له «شصار». وكان شصار لايكاد يتغيب عنه، فلما ظهر الاسلام فقده زمنا الى ان هوى عليه ذات ليلة وهو نائم بالشحر. ثم اخذا في حوار مسجوع اخبر شصار فيه صاحبه بأنه اسلم، وطلب اليه ان يأتي مثله، فبات خنافر مذعورا حتى الصباح، فغدا على الابل فردها على اربابها، وأقبل يريد صنعاء، فأصاب بها معاذ بن جبل فاعلن الاسلام بين يديه (35).

تعليل شيوع هذا المعتقد

ولم نر احدا علل شيوع هذه الظاهرة الاعتقادية قبل الاسلام وابان ظهوره، وكانه شيء مسلم حتى اننا لانكاد نفهم الا ذلك من حديث ابي عثمان، ومن تفسير ابي علي القالي للفظ «رئي» (36)، فما نسبة الصحة في هذا الامر ؟ ام هو مجرد باطل في باطل، ووهم في وهم ؟

لقد رأينا العرب تعجب اعظم الاعجاب بالجن، وتعزو اضخم الاعمال وأروعها في اساطيرها لهم، كبناء قصر غمدان باليمن، وصرح سليمان الذي اعده للملكة بلقيس فيما يزعم وهب بن منبه (37). كما كان الاصمعي يزعم بأن السيوف المأثورة «هي التي يقال انها من عمل الجن والشياطين لسليمان بن داود. فأما القوارير والحمامات فذلك ما لاشك فيه» (38).

فانظر كيف يعزون كل عمل رائع، وانجاز عظيم الى الجن والشياطين، حتى انهم كانوا يعتقدون ان زخرفة الحمامات وفسيفساءها، وصنع القوارير وتلطيفها، هما من اعمال الجن والشياطين ؟

ولما كان الشعراء يأتون بالعجب العجيب، في عهد لم يكن قد بلغ فيه النثر الفني ما بلغه في العصور التالية، من القول الرطيب، ثم لما كان الحكماء والكهان ينطقون بأفخم الكلام، في تركيب انبل المعاني ـ اعتقد عامة الناس من العرب ان مثل ذلك لا ينبغي ان يتأتى لهم الا بفضل ارئياء يلزمونهم كظلالهم فيعلمونهم زخرف القول، ويوحون اليهم بأفخم المعاني، وانبل المضامين، كما يرشدونهم الى مواطن الخير والصلاح فيما يأتون وما يدعون من الامور في الحياة.

ذلك بأنه عظم على عامة الناس ان يروا أشخاصا ينشأون بين ظهرانيهم، وفجأة ينبغون في الشعر او الحكمة او الخطابة او حسن الرأي، فلم يجدوا لذلك تفسيرا عقليا، في مجتمع تشيع فيه الامية، الا اتصالهم بالجن، او اتصال الجن بهم، ووقوع هذه المخالطة او المعايشة هي التي افضت الى تلك العبقرية او ذلك النبوغ. ولذلك جاءوا الى كل شاعر فحل فجعلوا له رئيا، او شيطانا يوحي الى ذلك الشاعر بأجمل الشعر. ومن ذلك انهم جعلوا رئيا للاعشى وسموه مسحلا، وسموا شيطان الفرزدق عمرا (39)، والى بعض ذلك يشير ابو النجم :

انى وكل شاعر من البشر　　　شيطانه انثى، وشيطاني ذكر (40).

ونلاحظ ان تعليلات الشعوب في مرحلة معينة من حياتها العقلية لاتكاد تعلل الامور الا تعليلا اسطوريا فنجدها تتزيد في الاخبار، وتعبث بالتاريخ، وتهول من الحقيقة حتى تمسي اسطورة، ومن الواقع البسيط حتى يغدو خرافة. والحق ان التعليل الاسطوري هنا، هو في اصله اسطورى، لأنه لم يقم على حقيقة، وانما قام على اساطير لا وجود لها بأي وجه، فهي باطل بالمعنى الديني، وهي اسطورة جميلة بالمعنى الادبي الصرف.

واذا كان تفسير الهواتف والاشتقاق من التوهمات الشعبية التي تنشأ عن الوحدة التي تفضي الى الخوف الذي ينتهي الى ذلك المرض النفسي الذي يصبح متمكنا من تصوير الوهم في صورة الحقيقة، فان تفسير الرئي ليس الا اجتهادا في تأويل ظاهرة العظمة، فكان هذا الاجتهاد منتزعا من صميم المعتقدات الشعبية العربية، بوجه خاص، والشرقية بوجه عام، التي كانت تقوم لدى الامم الشرقية اذن على نسبة كل شيء عظيم الى الجن.

ومهما يكن من امر، فان اسطورة الرئي شصار مع خنافر بن التوأم، قد تعد شكلا نموذجيا للاسطورة من هذا النوع. فهناك التردد في الايمان بالدين الجديد، بل رفض الامر جملة وتفصيلا، والاقدام على البطش والسطو، والاستحياء بأحد سادات العرب، ولكن الذي يحدث ان شصارا ينزل من طيرانه ذات ليلة على خنافر، فينبئه سر غبوره عنه، ولا يزال معه الى ان يلين قلبه للاسلام، ويريه طريق الهدى فيتبعه، ويكشف له عن معالم الضلال فيتجنبها، فيسلم.

والاجمل في هذه الاسطورة والاروع في امرها انها تروى على اساس انها شيء مسلم لا يفتقر الى نقاش. وهي المرحلة التي سبقت الاسلام بقليل، او جاءت مع ظهوره. فهي تشبه مرحلة الوعي الديني المتمثل في الاستعداد لتقبل الايمان بالوحي، والتصديق بالغيب :

اليوم الآخر، والجنة، والنار، وقبل كل ذلك الايمان بالله (41).

4 ـ النسناس :

وتجمع المعاجم العربية على ان «النسناس خلق في صورة الناس مشتق منه لضعف خلقهم (. . .) والنسناس، فيما يقال، دابة في عداد الوحش تصاد وتؤكل. وهي على شكل الانسان بعين واحدة، ورجل ويد، تتكلم مثل الانسان» (42).

وقد «زعموا ان النسناس تركيب ما بين الشق والانسان. ويزعمون ان خلقا من وراء السد تركيب من النسناس، والناس، والشق، ويأجوج ومأجوج» (43).

وتدل الاصول الاشتقاقية، في اللغة العربية، لهذا اللفظ على انه يعني اما الاصول الرديئة، واما المسغبة، وإما الزمهرير، واما الدخان (44). وانما يدل ذلك على ان اصل هذا الخلق، في معتقداتهم الشعبية، غير محكم التكوين الفيزيولوجي. ومثل هذا التصور الخرافي هو الـذي جعلهم يعتقـدون ان النسناس خلق في اليمن : لاحدهم يد واحدة، ورجل واحدة، وكذلك العين، وسائر ما في الجسد. وهو يقفز برجله قفزا شديدا، ويعدو عدوا منكرا» (45).

وقد اجمعت الاساطير التي كلف ياقوت الحموى (46) بذكرها وتفصيل اوجهها، في شيء من الثقة بها، من اجل ذلك نلفيه يعلق على بعضها في آخر الحديث : «ولهذه الاخبار اشباه ونظائر في اخبارهم. والله اعلم بحق ذلك من باطله» (47) ـ على فساد خلق هذا الكائن الاسطوري وتشوه صورته.

وقد بلغ الاعتقاد بوجود هذا الكائن الخرافي ببعضهم الى نسبة حديث الى ابي هريرة جاء في نصـه «ذهب الناس، وبقي النسناس» (48). ونحن لا نرى غرابة في نص هذا الحديث اذا صح، وانه لايتعارض مع العقيدة الاسلامية ولاحجة فيه لاصحاب الاساطير بأي وجه، اذ ثبت في اصل وضع اللغة العربية ان «النسناس» كأنه كل ما هو رديء. واذا ثبت ذلك، وهو ثابت بحكم قوة الاشياء، فمعنى ذهاب الناس وبقاء النسناس : ذهاب الاخيار، وبقـاء الاشرار، او ذهـاب الافاضل، وبقاء الاراذل، او ما في حكم ذلك من المعاني. وليس يعني هذا النص، مفهوما، لا منطوقا، كما يقول الاصوليون، بأي وجه : القصد الى النسناس، والكائن الخرافي، الذي تتحدث عنه الاساطير العربية القديمة والتي تزعم انه كائن مني بالمسخ، ولكن احتفظ بخصائص انسانية كالقدرة على الكلام، بل على قول الشعر، والذكاء في الفهم، وانه يحتج ويستغيث ويبكي لدى اصطياده، ولدى ذبحه.

وقد كان ابو عثمان رد هذا الاعتقاد الشعبي ووصف اصحابه بالجهل حين قرر بأن اهل العلم والعقل يرون بأن «النسناس انما وقع على السفلة والاوغاد والغوغاء» (49). فلا حجة اذن، من الناحية الدينية، في نص الحديث الذي اثبتناه في بعض هذه الفقرة. ولو انا عاملنا نصه معاملة المنطوق لا معاملة المفهوم لانتهي، دلاليا، الى عبث، اذ كيف يجوز ان نقتنع بأن الناس جميعا ذهبوا، اي انتهت البشرية وانقرضت، ولم يبق الا هذا الجنس الوهمي الذي يقال له النسناس ؟ ونحن هنا انما نخاطب رواة الحديث الذين كثيرا ما يقعون في مثل هذه الفخاخ التي كان الداسون على الاسلام نصبوها لهم في كل موقف فكرى. فنحن اما ان نسلم بنص هذا الحديث، ان صح، منطوقا ومفهوما في قضيتي «الناس»، و «النسناس»،

واما ان لا نسلم بذلـك مطلقا. اما ان نزعم ان النسناس موجود على اساس نص هذا الحـديث (ولنكرر روايته تارة اخرى) : «ذهب الناس، وبقي النسناس»، فان ذلك امر مرفـوض من حيث التـاريخ، والمنطق، والدلالة جميعا. فنص الحديث ان صح، كما هو واضح لكل من له ادنى المام باساليب الخطاب في العربية، يشبه قول القائل منا : «ذهب الكرام، وبقي اللئام»، او نحو ذلك. ومثل هذا القول لاينشأ عنه بالضرورة انقطاع وجود الكرام من الأرض، وانه لم يبق الا اللئام، وانما هي عبارة تنفس عن موقف مهموم، لا اكثر ولا اقل. فبقاء النسناس الوارد ذكره في الحديث يعني، بكل بساطة، ان الحياة لم يبق فيها الا اراذل الناس وسفهاؤهم. وعلى ان سيرة الرسول الكريم وسمو اخلاقه وكريم شمائله مما يأبي علينا التصديق بمثل هذا الاسلوب الذي يعني ذم اهل الزمان كله، وهو شيء مناف للقيم النبوية، والآداب الاسلامية.

ومن ألـطف ما في اسـطورة النسناس ان العرب يجعلون له موطنا هو بلاد الشحر باليمن، وانه من بقايا قوم عاد، او حي منهم «عصوا رسولهم فمسخهم الله نسناسا» (50).

فالنسناس من هذا الوجه عربي الجنسية، اذا صح مثل هذا التعبير السياسي، اذ نلفي الغـول والسعـلاة مثـلا يشيعـان في معـظم اساطير الشعوب، في طور من اطوار تاريخها وتفكيرها. ومثل ذلك يقال في الرئي الذي تفردت به الشعراء العرب وساداتهم وكهانهم. وانما كان النسناس عربي الجنسية لأن معظم الروايات تتفق على ان هذا الكائن الخرافي :

1 ـ موطنه الشحر، وهو «صقع على ساحل بحر الهند من ناحية اليمن» (51)

2 ـ ان موطنه في رواية اخراة وبار. وتقع وبار «فيما بين نجران وحضرموت» (52).

3 ـ ان لغة النسناس عربية، بل ان النسناس يقول الشعر، ويرتجل الارجاز الجزلة كقول نسناس «شيخ، طويل : له نصف رأس، وعين واحدة، وكذلك جميع اعضائه» (53) : وقد رأى ثلة من اهل اليمن يهمون باصطياده :

فررت من جور الشراة شدا ... اذ لم اجد من الفرار بدا

قد كنت دهرا في شبابي جلدا ... فهانا اليوم ضعيف جدا (54)

4 ـ ان الـروايات الاسـطورية اتفقت على ان اهـل اليمن هم الـذين كانـوا يصـطادون النسناس، ويتخذون من لحمه قديدا مخافة ان يعز عليهم لحمه الغريض.

فكل هذه العوامل تجعل من هذه الاسطورة عربية قحة العروبة، او على الاقل ذات جذور اصيلة في معتقداتهم. والآية على ذلك دفاع الجاحظ عن ان يكون النسناس كائنا حقيقيا، وارتياب ياقوت الحموى وتقريره بأن الله «وحده اعلم بحق ذلك من باطله» (55).

محاولة تفسير هذا المعتقد الشعبي

انا لنحسب ان له صلة بالاغوال، والسعالي، والرئي، والشق، والهاتف. ولا سيما كائن الغول التي تتلون تحت الف جسم، ولون، وشكل. فهي من هذه الناحية لا يعجزها ابـدا، وذلك من وجهة نظر اعتقادية ـ وانطلاقا من المعتقدات الشعبية نفسها التي تزعم ذلك، ان تستحيل الى ضرب من النسناس. ولكن الذي يذهب هذا الاحتمال ويبعده ان

الغول لديهم، وما في حكمها من هذه الكائنات الشريرة، العاتية، المؤذية التي يعتقدون بها، هي ضارة في معظم اطوار ظهورها، على حين ان النسناس اضعف من البشر خلقا، (بحكم ان له نصف ما للانسان من اعضاء)، وقوة، وبطشا.

وقد اجمعت الروايات التي حكت اساطير النسناس على انه يقيم في الجبال الشاهقة، والاودية السحيقة، يفسد الزرع فيصيده اهل اليمن بالكلاب، وينفرونه عن زرعهم وحدائقهم (56). فهو اذن يشبه الدابة الحقيقية، بل هو من المجترات، من اجل ذلك احلوه لطعامهم على الرغم من انه يتحدث فيما كانوا يزعمون. فماذا اذن ؟.

لعل اصل هذا المعتقد الشعبي ان يكون آتيا من الاساطير التي نشأت عن هلاك قوم عاد، فحديث ابي هريرة صريح في «ان حيا من قوم عاد عصوا رسولهم فمسخهم الله نسناسا» (57). فالنسناس بحكم هذا النص كائن ممسوخ. وهذا المسخ كان بحكم عصيان قوم عاد رسولهم هودا. ويومىء الى ذلك ياقوت نقلا عن بعض كتب زمانه ان ارض وبار التي يعزى اليها النسناس كانت «اكثر الارضين خيرا، واخصبها ضياعا، واكثرها مياها وشجرا وثمرا، فكثرت بها القبائل حتى شحنت بها ارضهم، وعظمت اموالهم، فأشروا وبطروا وطغوا. وكانوا قوما جبابرة ذوي اجسام، فلم يعرفوا حق نعم الله تعالى فبدل الله خلقهم، وجعلهم نسناسا للرجل والمراة منهم نصف رأس، ونصف وجه، وعين واحدة، ورجل واحدة، فخرجوا على وجوههم يهيمون في تلك الغياض الى شاطيء البحر يرعون كما ترعى البهائم . . . » (58). فلم نر اجمل من هذه الاسطورة ولا اروع منها خيالا.

والذي يعنينا في هذه الفقرة ان فكرة صورة خلق النسناس تولدت عن الاعتقاد بمسخ سكان وبار لما طغوا وبغوا، وكفروا بأنعم الله.

ولكن الغريب في هذا الامر كيف اباح اهل تلك الارض، وذلك مجاراة للاعتقاد الشعبي بوجود هذا الكائن الخرافي، اكل هذا الكائن ما داموا يعتقدون بانه من اصل بشري ممسوخ، وانه يتحدث ويقول الشعر ؟ انهم يعللون ذلك بأنه من المجترات، اذ أن «له كرشا وهو يجتر لهذا يحل» (59). ولكن فما بال الحديث ؟ اليس من الجائز ان احد الناس اذا اضطرته مسغبة ان يقتات من الاعشاب وقد يعيش طويلا، فهل يحل اكله لمجرد انه لا يأكل اللحم والخبز ؟

ومهما يكن من امر، فان النسناس من الكائنات التي استبدت بخيال الذهنية الشعبية العربية فراحت تصوره على هذه الصورة العجيبة المشوهة التي هي ليست شقا خالصا، وانما هي تشبهه، وليست غولا خالصة، ولكنها قد تكونها لولا ما ودع من النسناس، وشرس من الغول.



احالات

1 ـ ابن منظور، لسان العرب، هتف.
2 ـ الجاحظ، كتاب الحيوان، 6/202.
3 ـ المسعودي، مروج الذهب، ومعادن الجوهر، 2/139.
4 ـ الآمدى، المؤتلف والمختلف، 21، والجاحظ، م.م.س.
5 ـ م.س
6 ـ المسعودي، م.م.، س.
7 ـ والشعر هو:

اللهم يارب البحار الخضر   والارض ذات النبت بعد القطر
اسألك عمرا فوق كل عمر

(وهب بن منبه، كتاب التيجان، 79، و 369).
8 ـ م.م.س، 370.
9 ـ م.س.، 347.
10 ـ القرآن الكريم، سورة الاحقاف، الآية: 24.
11 ـ وهب بن منبه، م.م.س.، 348 ـ 349.
12 ـ م.س. 370.
13 ـ م.س.، 371.
14 ـ تراجع تفاصيل هذه الاسطورة في م.س.، ص. 369 ـ 379.
15 ـ م.س.، 380.
16 ـ م.س.، 79.
17 ـ الجاحظ، م.م.س.، 6/206.
18 ـ م.س.، 1/189.
19 ـ م.س.
20 ـ سورة الكهف. 93 ـ 94.
21 ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 4/426.
22 ـ م.س. وانظروا ايضا الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، 4/207 ـ 208.

23 ـ ابن كثير، م . م . س .
24 ـ الزمخشرى، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الاقاويل في وجه التاويل، 2/92 .
25 ـ المسعودي، م . م . س . ، 2/140 .
26 ـ الجاحظ، م . م . س . ، 6/206 .
27 ـ المسعودي، م . م . س . ، 2/141 .
28 ـ م . س . ويراجع ايضا الجاحظ، م . م . س . ، 6/206 ـ 207 مع اختلاف في نص الشعر، وتفاصيل السرد الاسطوري .
29 ـ م . س .
30 ـ م . س . ، 6/141 .
31 ـ م . س .
32 ـ م . س . ، 6/208 . ولينظر ابن منظور، م . م . س . ، رأي .
33 ـ الجاحظ م . م . س . ، 6/203 .
34 ـ م . س .
35 ـ ابو علي القالي، الامالي، 1/132 ـ 134 . وقد قال خنافر ابياتا شكر فيها شصارا صاحبه (الرئي)، وعجب كيف هداه بعد ان كان لا يأخذ به 'لا الى الضلال المبين ؟
36 ـ يقول ابو علي القالي : «وفي رئي لغتان : رئي (بكسر الراء والهمز)، ورئي، وهو ما يتراءى للانسان من الجن، الامالي، 1/134 .
37 ـ ابن كثير، م . م . س . ، 5/238 .
38 ـ الجاحظ، م . م . س . ، 6/187 .
39 ـ م . س . ، 6/226 .
30 ـ م . س . ، 6/229 .
41 ـ وقد عثرنا على قصة اخرى كانها نسخة منها، وتتصل باسلام سواد بن ثارب الذي كان مقيما بالهند، ولا يزال به رئيه : ثلاث مرات متوالية، في كل مرة يلقي اليه ثلاثة ابيات من الشعر، منها ما يلقيه اليه في المرة الثالثة والاخيرة :

عجبت للجن وتخبارها ... وشدها العيس بأكوارها
تهوى الى مكة تبغي الهدى ... ليس ذو الشر كأخيارها
فانهض الى الصفوة من هاشم ... ما مؤمنو الجن ككفارها

فلما تكرر له ذلك، وقع في نفسه حب الاسلام، والتحق بمكة حيث وافي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم (تراجع هذه القصة في تفسير ابن كثير، 6/300 ـ 301) .
42 ـ ابن منظور، م . م . س . ، نسس .
43 ـ الجاحظ، م . م . س . ، 1/189 .
44 ـ ابن منظور، م . م . س . ، (نسس) .
45 ـ ياقوت الحموى، معجم البلدان، 8/394 .
46 ـ م . س . ، 5/240، و 8/394 ـ 395 .
47 ـ م . م . س . ، 8/395 .

48 ـ ابن منظور، م . م . س . ، نسس .
49 ـ الجاحظ ، م . م . س . ، 7/178 .
50 ـ ابن منظور، م . م . س . ، نسس .
51 ـ ياقوتم . م . س . ، 5/240 .
52 ـ م . س . ، 8/3092 .
53 ـ م . س . ، 8/394 .
54 ـ م . س . ، 8/394 ـ 395 . وهناك اربعة ابيات اخرى تعزى الى النسناس، راجعو م . س .
55 ـ م . س .
56 ـ م . س . ، 8/394 .
57 ـ ابن منظور م . س . ، نسس .
58 ـ ياقوت م . م . س . ، 8/392 .
59 ـ م . س . ، 8/395 .

★

القسم الثاني

قضايا فنية

القسم الثاني

الفصل الأول

الحدث وزمانه في الاسطورة العربية

اذا كان الخطاب الفني الذي اختصصناه بدراسة متفردة هو اداة من ادوات التعبير، ووسيلة من وسائل التوصيل، وهيكلا لاحتمال المضمون، ومظهرا من مظاهر الوعي الفني والايديولوجي والديني، فان الحدث يعد، في حقيقة الامر، هو المادة التي تتشكل منها اللغة الفنية (الخطاب)، بل هو المحور الذي من حوله تضطرب، والدعامة التي عليها تنهض. فالحدث هو اصل كل فعل، وتاريخ، واسطورة، وقصة، وحكاية، وما شئت من مظاهر الوعي التي تجسدها اللغة العامة، او الخطاب الفني الذي يتميز به كل ابداع فذ، ويميز، نتيجة لذلك، كل جنس من الاجناس الادبية.

واذا كان من العسر بمكان التمييز بين عناصر العمل السردي، مهما يكن جنسه، (ومن اهم هذه العناصر: الشخصية، والخطاب، والحدث، والحيز، والزمان)، فانه من الاعسر الاخذ بتلابيب كل هذه العناصر جملة واحدة، في باب واحد. فليس هذا التمييز من باب التشتيت والفصم، وانما هو من باب المنهج الذي يفترض ادنى تقسيم اجرائي لتيسير الارتفاق بالافكار المتفرقة حول قضية واحدة، على ما قد يكون من ارتباطها بسواها من القضايا الاخراة.

فذلك، اذن، ذلك.

1 ـ الحدث :

لعل اهم ما يميز الحدث الاسطوري عن الحدث السردي العام الذي نصادفه في الاجناس السردية الاخراة، هو التهويل وطلب الخوارق، والتغريب ونشدان العجائب، وكل ما من شأنه الخروج عن مدى الحجا، والند عن مرمى العقل. ولعل الاسطورة لم تكن اسطورة الا بفضل بعض هذه الخصائص التي منها الانتماء بالضرورة الى المجالات المقدسة فاذا هي لا تحكي الا مغامرات الآلهة او ما يقوم مقامها، والايلاع بالرجم بالاسرار السماوية (1). وليس بعض ذلك عيبا، ولا مزية ايضا فيها، وانما هو طبيعة وجبلة تلحقانها وتلزمانها. ويجرى ذلك على الاسطورة في كل الاداب الانسانية الكبرى.

ولعل من الامثل ان نتوقف في هذا الفصل لدى نموذج اسطورى واحد، وهو اسطورة النسور السبعة في قصة لقمان بن عاد. ونريد ان نتوقف بوجه اخص لدى مظهرين اثنين كبيرين هما: الفولكلور ـ او النزعة الإسطورية، والغضب واللعنة ـ او النزعة الدينية.

أ ـ النزعة الاسطورية :

لقد نلاحظ ان عدد سبعة يطغى على هذه الاسطورة ويمنحها نكهة فولكلورية عجيبة، فالمبدع الشعبي العربي القديم، واستيحاه من كل الطقوس الدينية، والزمنية حيث قد يكون هذا العدد تبوأ هذه المكانة المرموقة في التفكير البدائي لجميع الشعوب منذ ان اتخذت وحدة الزمن الكبرى الايام السبعة اساسا لتعدادها، فقد كان يمكن ان يكون عدد الايام عشرة، والشهر اربعين يوما، او ستة، والشهر اربعة وعشرين، او اي عدد آخر من اعداد الاصطلاح الزمني لتقويم الدهر . . . ولكن لامر ما لم تحدث هذه الاحداث، وحدث عدد سبعة وحده من دونها . . . ولعله انما استوحي من مظاهر الطبيعة الاخرى كالثريا ذات النجوم السبع، والا فمن العجب العجيب ان نلفي هذا العدد يتبوأ مكانة مدهشة في التقاليد والسحر والفولكلور والديانات لدى جميع الامم منذ العصور الموغلة في القدم، فالسحرة والمشعوذون لا يكادون يتعاملون الا مع هذا العدد. وليقس حول هذا الموضوع ما لم يقل، على حد قول ابن مالك.

والذي يعنينا هنا، لان الحديث عن عدد سبعة قد يستغرق مجلدا كاملا لو ارسلنا لهذا المزبر ليكتب ما هو جدير به من البحث والاستقصاء (وقد كنا تحدثنا عنه في مواطن اخراة ـ فلا مدعاة لاعادة ما قيل هناك، هنا (2) ـ انما هو الحديث اذن عن السبعة النسور وما ينشأ عنها، اذ لم تكن هذه السبعة مجردة عن الاحداث التي كانت فيها علة. ومن العسير الحديث عن هذه النسور منفردة، لان جمال السبعة الاسطوري لا يكون الا فيها مجتمعة. والاسطورة حول النسر الاول تبدو قوية طبيعية، ولا سيما حين نربطها بالحيز (الذي سنخصه بفصل مستقل في بعض هذه الدراسة) حيث تبدو كأنها بريئة، وان هذا النسر امر لا نكاد نستغرب منه شيئا الا ذلك الهاتف الذي كان خاطب لقمان وامره بالصعود الى جبل ثبير ليعثر هنالك على فرخي نسر يختار احدهما ليربيه ويعلمه، وليكون له معه، من بعد ذلك، شأن اي شأن طوال قرن من الدهر.

ونمضي الى المرحلة الثانية من البناء العام للحدث الاسطوري فنلفيه، هنا ايضا، قائما على امر الهاتف، والاختلاف الى مكان يحدده له، وفي كل مرة يكون الشأن كذلك الى ان نبلغ النسر السابع الذي تفضي نهاية عمره الى نهاية عمر لقمان الطويل.

وواضح ان النزعة الاسطورية هنا تقوم على فولكلورية عدد سبعة، بحيث نجد كل شيء يتكرر سبع مرات : فهناك النسور السبعة، ينضاف اليها السبعة النسور الاخرى التي لم يخترها لقمان، ذلك بأنه في كل مرة كان يجد فرخين اثنين حديثي الانفلاق من بيضتيهما، فكان يختار واحدا منهما فقط، وهناك البيضات السبع اللواتي ينضاف اليهن السبع الاخريات، اذ كان لقمان في كل مرة كان يجد بيضتين اثنتين تفلقتا عن فرخيهما، وهناك الامكنة السبعة : ثبير، ورأس الجبل، ورأس الجبل الآخر، والجبل (بدون اي تحديد جغرافي ادق)، ثم الجبل الايسر، والصفا الاملس، والصفا الاسود. وواضح ان هذه الاماكن، اذا استثنينا منها ثبيرا، لا تعني جغرافيا مواطن محددة، كما سنرى لدى الحديث عن الحيز في هذه الاسطورة، وانما هي مجرد رموز لامكنة اسطورية لا تتسم بأي خاصية جغرافية حقيقية. ولم تك الغاية من ذكرها في الاسطورة لذاتها، وانما كانت من اجل استكمال عناصر النسور السبعة. ثم هناك الهواتف السبعة، او الاحوال السبع التي كانت تعتور لقمان فتجعله يعتقد انه يسمع صوتا لا يرى صاحبه يأمره باتخاذ شيء، فيأتيه طائعا راضيا.

ب ـ النزعة الدينية (او لعنة السماء) :

يتفرد الحدث الاسطوري في هذا النص بلحاق اللعنة بكثير من الشخصيات والاشخاص والاقوام جميعا، فالذين يختارهم اهل عاد للاستسقاء لهم في مكة يتناسون الغاية التي من اجلها هووا الى البيت العتيق فيغرقون في اللذات، ويدمنون الخمور، ويستمعون الى غناء الجرادتين، ويستمتعون بالرقص واللهو. وهم حين يذكرون ذلك بعد لأي، يختار وافدهم الغمامة السوداء على الحمراء والبيضاء، اعتقادا منهم بأنها هي الممطرة المغيثة. وفي الغيث الخصب والنماء، والحياة والرخاء. ولكن الاختيار كان، وذلك للعنة لازبة من السماء وأمر مقدور منها، سيئا. فلم تك تلك السحابة السوداء الا غمامة محملة بالرياح العقيم التي كانت مسخرة لتدمير كل شيء بأمر ربها.

واذا كانت هذه اللعنة مذكورة في القرآن الكريم، موصوفة بشكل تقشعر له الجلود في بعض سوره (3)، فان اوثق المفسرين لم يذكروا هذه الاسطورة التي نسجها وهب بن منبه (4)، ولا أومأوا الى هذا التفسير الاسطوري الذي افضى الى تمزيق شمل اهل عاد بالريح العقيم التي اقتلعت ديارهم، واجتثت اشجارهم، وطيرت مواشيهم ومرافقهم في الفضاء شعاعا. فان ظاهر ما نفهم من نص القرآن الكريم ان ذلك العذاب حق على أهل الاحقاف، وهم قوم كانوا يقطنون الشحر (5)، لعصيانهم امر هود، ولكفرهم بالله، ثم لطغيانهم وبغيهم وعتوهم. ولكن هواة الاساطير من اولي الذهنيات الشعبية التي تستهويها امثال هذه الانباء، لم يرضوا بظاهر القرآن، ولم تشف غليلهم الاشارة التي وردت فيها الى قصة عاد، فجاءوا الى الاساطير فنسجوها نسجا مثيرا. ونحن نعلم ان وهب بن منبه وكعب الاحبار هما فارسا هذا المضمار. فلم يثبت من شرح قصة قوم عاد الا حديث وصفه ابن كثير بانه «غريب جدا من غرائب الحديث وافراده» (6). وانما ثبت انه كان عليه الصلاة والسلام يشمئز من السحاب لما جاء في القرآن الكريم من انه كان مصدر عذاب لقوم عاد (7). وقد روى حديث بهذا الشان مرفوعا الى عائشة بسند مختلف (8).

والذي يعنينا في بعض هذا ان اللعنة والغضب، وهما ثمرة من ثمرات النزعة الدينية، وكانا وراء هذه الاسطورة التي تتمثل في طول عمر لقمان بن عاد، فقد كان جاء الى مكة وافدا مع الوافدين، ثم بدا له ولم يعد الى الاحقاف حيث لم يؤب الى هناك الا قيل وصاحبه اللذان لقيا عذابا مثل العذاب الذي الم على قومهما فأمسيا في تعداد الهالكين. فكأن غضب الله الذي انزله على قوم عاد، عوضه بذلك الرضا الذي يجسده الهاتف الذي كان يأمر لقمان في كل مرة يموت له فيها نسره بالذهاب الى مكان يصفه له لاستقبال فرخ نسر جديد. وهو الامر الذي كان يفضي الى تطويل عمره بشكل لم يقع لسواه في تاريخ الاولين والآخرين.

ونحن هنا لا نريد ان نمضي عن هذه الفقرة حتى نبين قضية الغضب الذي زعمناه، اذ لا يجوز فصل حياة لقمان بن عاد عن قصة الوفد الذي جاء فيه من اجل الاستسقاء، ولكن لم يبق من ذلك الوفد الا هو وابو سعيد المؤمن.

اما بقية اعضاء هذا الوفد فانهم حين سمعوا الخبر عادوا جميعا «حتى اتوا ارضهم ومنازلهم بالاحقاف فنظروا اليها مقلوبة مهدومة موحشة من الاهل والمال، ورأوا ما نزل بقومهم من العقوبة والنكال. فدعوا الى الله عز وجل فقالوا : اللهم الحقنا بقومنا، وانزل بنا ما انزلت بهم. فأماتهم الله بصاعقة من السماء فدمرتهم» (9).

فلقمان بن عاد لم ينج من لعنة العذاب وغضب الله الا لانه كان مصليا تقيا، لان الوفد الذي كان معه اب الى ارض عاد، ثم التمس من السماء العذاب اختيارا واصرارا، ففعلت السماء ماطلبوا، فهلكوا جميعا.

ونحن نحسب ان اسطورة النسور في حياة لقمان وما كان وراءها وامامها، هي امور نشأت عن قصة هلاك عاد الاولى. وكأن الله أطال عمر لقمان بن عاد ليبرهن لمن كان يفتقر الى برهان انه كما كان قادرا على هلاك قوم بأجمعهم، فهو قادر على المد في عمر واحد منهم زهاء اربعة وعشرين قرنا، كما تزعم الاسطورة العربية من وجهة، ثم جعل هذا الطويل العمر شاهدا على عذابهم، مبلغا اياه الى الاجيال اللاحقة عبر القرون السحيقة حتى يتعظوا ويزدجروا من وجهة اخراة.

ماوراء الحدث

قبل ان يحدث الحدث تكون هناك علة خفية نفسية طورا، وظاهرة مادية طورا آخر، في حدوثه. كما تكون هناك نتيجة لحدوثه، تظهر للعيان فيها بعد هذا الحدوث. والحدث في الاسطورة يختلف عنه في القصة بعض الاختلاف او كله كما كنا حاولنا تبيان ذلك في صدر هذا الفصل. والعلل التي كانت وراء الحدث في اسطورة لقمان بن عاد كثيرة، ولكن بعضها خفي، وبعضها الآخر ظاهر. وكانت بمثابة المحرك القوى الذي يدير الآلة فيحدث الحركة التي تطبع سيرة الحياة.

فالسؤال الكبير الذي يتبادر الى الذهن هو: لماذا طلب لقمان بن عاد طول العمر والح في الطلب؟ واذا كان طلب طول العمر من الامور التي قد يتفق الناس فيها فما بال الله يستجيب له وحده من دون العالمين؟ فما الداعي اذن الذي دعا لقمان الى ذلك من وجهة، وكيف استجاب الله له وحده من دون الناس اجمعين من وجهة اخراة؟

ثم لماذا وقع اختيار لقمان بن عاد على النسور في تحقيقه العمر الطويل عوضا عن «سبع بقرات عفر، في جبل وعر، لا يمسهن ذعر» (10)، وعوضا ايضا عن «سبع نوايات من تمر، مستودعات في صخر، لا يمسهن ندى ولا قطر» (11)؟ وما منعه من ان يختار نوايات التمر، او البقرات، اذن؟ ألانه كان يعلم ان النسور اطول عمرا، وابقى بقاء من البقر؟ ام كان اختياره مجرد اتفاق ومصادفة؟ كلا، بل لابد من ان يكون وراء اختياره النسور السبعة علة ما، ولعلها ان تكون تلك التي ذكرناها في صورة استفهام. فقد اشتهرت النسور بطول العمر، وشدة الجلد، فكان من الطبيعي لواضع الاسطورة ان يؤثر من بين النوايات والبقر والنسور، النسور.

ثم لماذا اختارت المشيئة السماوية لقمان بن عاد وحده، من بين الوافدين الذين هووا الى البيت العتيق للاستسقاء لقوم عاد؟ واذا كانت الاجابة عن هذا السؤال، في سياق الاسطورة مما يمكن ولا يستحيل، وهو ان لقمان كان رجلا تقيا ورعا، وكان كثير الصلاة، فان مكوثه بمكة وطلبه الى الله طول العمر شيء يطول تحليله من حيث الدوافع. فقد كان هناك هود والصالحون ممن معه دون ان تصيبهم اللعنة ودون ان يلحقهم العذاب، فلم يكن القصد ارض عاد، قدر ما كان قوم عاد، ولكنه لم يفعل وآثر ان يقيم بجوار البيت العتيق.

ولم يقم من اجل التبتل والانقطاع الى العبادة والتهجد، وانما اقام منه طورا قريبا، واطوارا بعيدا حسب ما كان يأمره به صاحبه، الهاتف الخفي.

ثم ما هذا الهاتف الذي كان يحرك احداث هذه الاسطورة ويوجهها حيث يشاء ؟ فاذا سلمنا بالهواتف التي كانت توجه لقمان على رأس كل قرن تقريبا، فما بال الهاتف الذي يضلل قيل بن عنز حين يلوذ بالكعبة داعيا متضرعا، فيقول له : «يا قيل بن عنز، ما جئت تطلب، فاسأل تعط» (12). ولكن ما هو الا ان يختار الفتى السحابة السوداء واذا الهاتف يجيبه : «رمادا ارمد، لا يبقى من عاد بن عوص احدا، لا والدا ولا ولدا، الا القبيل الابعدا» (13).

فالتناقض في بواعث هذا الحدث ومكوناته ناشز، اذ كيف يزعم الهاتف لقيل بن عنز حين دعا الله لقومه السقيا، انه اوتي سؤله، حتى اذا اختار السحابة السوداء، عبث به القدر، وتنكر له الهاتف فأضله السبيل ضلالا بعيدا ؟ فهل كان ذلك الهاتف مجرد شيطان كاذب ؟ او كان مجرد صوت خادع ؟ ان سياق الاسطورة يرفض ان يكون هذا الهاتف شيطانا او جانا، وانما يميل نحو شيء آخر اسمى وازكى واصدق. واذن فكيف يجوز لهذا الهاتف ان يكذب ولم نر ذلك حدث قط الا في هذه الاسطورة ؟ فقد كان يجب ان لايستجيب لدعائه من اول الامر ويريحه، ام ان الامر كله كان استدراجا الى حتف قومه، وان ذلك كان كالاغراء بالهلاك والحين؟ فشتان الهاتف الذي نادى قيلا، والهاتف الذي نادي لقمان.

ومهما يكن من امر، فان الهواتف في هذه الاسطورة هي التي تخطط للحدث، وهي التي توجهه. اما الشخصيات فهي مجرد آلات مسيرة، وأجهزة مسخرة، تطيعها اذا امرت، وتستمع اليها اذا طلبت. فالشخصيات لا تأتي امرا ولا تدعه الا بايعاز منها، ووحي من خطابها.

ونحو ذلك ايضا يقال في رئي خنافر بن التوأم الحميرى الذي بدل ان يذهب الى النبي بالمدينة ليعلن اسلامه مع الوفد اليمني، أغار على ابل لحي من العرب ثم مضى باهله الى الشحر. وبينما هو مقيم هناك في جوار جودان بن يحيى الفرضمي هوى عليه رئي كان يجيئه، ثم فقده زمنا . . . ويجري حوار مسجوع بين الرئي وخنافر يقتنع فيه هذا بأن الاسلام هو الدين الحق، فيلحق بمعاذ بن جبل بصنعاء حيث يعلن اسلامه (14).

فخنافر هنا كان رفض الاسلام وعزف عنه، وأقبل على السطو وشن الغارات على ابل الناس من الضعفاء، ثم ظعن الى الشحر حيث يقضي حياة يفعمها اللهو، ويملؤها الترف لولا ما ألح به عليه رئيه شصار في ليلة من الليالي. فالذي كان وراء حدث اسلام خنافر بن التوأم هو الرئي شصار. فبفضل دعوته وحدها الى الدين الجديد، والحاحه في هذه الدعوة، وتبيان فضائل الاسلام ومكارمه لخنافر، اسلم. فهل كان يتم اسلام خنافر لولا جهود الرئي شصار ؟ فاذا كان الفعل يقع من خنافر، فان تحريك هذا الفعل يقع من شصار.

ومثل ذلك ايضا يقال في الحكاية التي تحكى عن اسلام سواد بن قارب حيث ان الحاح الرئي عليه ثلاث ليال متتالية، وفي كل ليلة يلقي اليه شعرا اغير الشعر الذي كان ألقاه عليه من قبل، هو الذي افضى آخر الامر الى اقتناع سواد بضرورة اعتناق هذا الدين، والرحلة الى صاحب الدعوة بمكة (15).

ونلاحظ ان الحدث في كل الاطوار التي عرضنا لها تنتابه النزعة الاسطورية بحدة وشدة، فهو حتى في الحال التي لا ينبغي ان يكونها، كانها. واعني بذلك ما كان من امره

حول اسلام خنافر وسواد. فكأن الاعراب كانوا مولعين بسرد مثل هذه الانباء الاسطورية على الناس لتبرير اسلامهم، ولتبيان مكانتهم، ان لم يك بعض هذا من عبث بعض الرواة وهواة الاخبار المهولة.

والذي يدل على ان عقلاء الناس لم يكونوا يصدقون مثل هذه الانباء التي لا يكون فيها ثالث، اذا اضفنا الى الشخصية رئيها، فيحكي بطلها ما شاء الله له ان يحكي من الخوارق والاوهام ـ ان رجلا جاء الى عثمان بن عفان فزعم له انه رأى ثعبانين يقتتلان الى ان افنى احدهما الآخر، ثم رأى من بعد ذلك مجموعة من الحيات والثعابين المقتولة، وشم شذى يعبق من احداهن فلفها في عمامته ودفنها. فبينا هو ماض في سبيله اذ سمع مناديا يناديه: «يا عبد الله، لقد هديت. هذان حيان من الجن: بنو شعيبان، وبنو قيس التقوا فكان من القتلى ما رأيت. واستشهد الذي دفنته وكان من الذين سمعوا الوحي من رسول الله صلى الله عليه وسلم» (16). فقال له عثمان: «ان كنت صادقا فقد رأيت عجبا، وان كنت كاذبا فعليك كذبك» (17).

فليس يدل جواب عثمان بن عفان رضي الله عنه الاعلى كذب الرجل، وليس يدل ذلك الا على ان العقلاء كانوا لا يؤمنون باخبار هذه الهواتف، واحاديث الجن التي تتكشف في اشكال الثعابين.

ولكن الذي لاحظنا في هذه الحكاية الاسطورية التي لم يصدقها عثمان، لان الرواية سكتت عن جواب هذا الرجل المجهول الذي يظل شخصية حكائية قبل كل شيء لما اتهمه عثمان بالكذب ـ ان الهاتف لا يقوم بوظيفته الاعلامية الا بعد حدوث الفعل، فغايته هنا الاخبار لا التحريك، على نقيض ما كنا رأينا في قصتي خنافر وسواد.

2 ـ الزمن :

لم يفتنا منذ بضع سنوات (وذلك حين اصبحنا نعني بالزمن الادبي في ثلاثة من كتبنا على الاقل) ان لا نتحدث عن الزمن الا ونتحدث شيئا عن بعض مفاهيمه، وانواعه، وتعريفاته، وأبعاده. ولا يفوتنا هنا ان نضيف كلمة حول هذا الزمن الذي لم يتفق الفلاسفة ولا العلماء على تعريفه، حتى ذهب باسكال الى ان «الزمن من الاشياء التي يستحيل تعريفها، بل من العبث محاولة ذلك» (18).

وللزمن الوان ومفاهيم، منها التزامن الذي يعني ان الشيء او الشيئين او الاشياء ـ تحدث في وقت واحد، والتعاقب الذي يعني ان الزمن يمضي بسرعة، والمدة التي تعني فترة معينة قد تكون كافية، كما قد تكون غير كافية، لانجاز عمل. فلعل هذه المفاهيم الثلاثة ان تكون ادنى الى الجوهرية من مفهوم الزمن بهذا الاطلاق العام.

والتزامن يعني نفي التعاقب، كما يعني التعاقب نفي التزامن.

وينضاف الى هذه المفاهيم الثلاثة مفاهيم اخرى هي الماضي، والحاضر، والمستقبل. وهي عناصر تبدو مشكلة، هي ايضا، للزمن، اذ بفضلها يمكن تحديد اقسام ومراحل من الزمن في غاية الدقة.

وواضح ان تجربة الحركة تتيح لنا ان نعين لكل وضعية حيزية وضعية اخراة زمنية.

وينشأ عن هذا ان الزمن المادي مزود بالنظام المزود به اي بعد للحيز المادي الاقليدى (19).
وهناك زمن ادبي خالص، حاولنا نحن في دراسات مختلفة سبقت هذه، استخراجه من الكلام دون الانطلاق من الادوات التقليدية التي يستخدمها النحاة للتعبير عن هذا الزمن وهي الافعال، او يستخدمها الفلاسفة او حتى مطلق الناس للتعبير عن هذا المفهوم بأدوات تحدد الزمن معروفة. وقد انطلقنا في ذلك من مبدا الحركة الزمنية التي تتجسد في كل فعل، وحدث، وكائن: عموديا وافقيا، ونفسيا وماديا. فالاديب حين يصطنع مثلا لفظ الشجرة في مثل قوله: «الشجرة الوارفة الظلال» فانه بذلك يكون قد حدد ازمنة مختلفة:
فالاولى: ان هذه الشجرة، وانطلاقا مما نفهمه من دلالة الالفاظ على المعاني، وارتباط المعاني بالالفاظ، لا تكون شجرة الا بعد ان تمر بمراحل زمنية ادناها ثلاث سنوات لكي تصبح مثمرة ان كانت من جنس المثمرات، ووارفة الظلال فقط ان كانت من جنس العقيمات. فهذا الاديب لم يقل فسلا، ولا فرعا، ولا غصنا، ولا جذعا، ولا ورقة، وانما قال شجرة. ولا تكون الشجرة شجرة، كما اسلفنا القال، الا اذا اتيح لها ان تمر بزمان معلوم. فالشجرة هنا، على نقيض المفاهيم النحوية التقليدية، والمفاهيم الفلسفية المدرسية، لم تمنعها اسميتها في مفهوم النحاة، وعدم دلالتها الزمنية، اي عريها من الزمن، في مفهوم الفلاسفة، من ان تكون ذات دلالة زمنية لا تقل زمنية عن دلالة الافعال والادوات التقليدية للتعبير عن الابعاد الزمنية في اكثر من شكل من اشكالها.
والثانية: ان هذه الشجرة، ولا سيما اذا حدد جنسها لكي يعرف هل هو مما يسقط الورق، ام مما لا يسقطه (ونحن نعامل الدلالة هنا على الاحتمال الثاني الاغلب، فان الناس يعنون اكثر ما يعنون بالاشجار المثمرة لا بالعقيمة، ثم ان معظم الاشجار المثمرة تكون مسقطة لاوراقها). وانطلاقا من هذا الوصف الذي الحق بها، لا يجوز ان تكون الا في زمن الربيع او الصيف. والذي دلنا على هذا الزمن انما هو «الوارفة الظلال». ذلك بأن الوروف لا ينشأ الا عن لزوم الاوراق، ولا تلزم الاوراق معظم الاشجار المثمرة الا في فصل الربيع، وبعض بداية الصيف، او على طولهما معا.
والثالثة: ان هذه الشجرة التي وصفت، لم توصف ـ عقليا ومنطقيا ـ إلا في ساعة من نهار معينة: واغلب الظن انها ساعة الهاجرة. اذ في مثل هذه الساعة تشتد حاجة الجسم الى الظل الظليل، وتشرئب النفس الى التلطف والمتمتع بالنسيم العليل.
وفي الحال الاولى نجد الشجرة زمانا طويلا حتما بحيث لا يقل عن بضع سنوات لكي يكتمل مفهوم الزمن المتجسد فيها، وفي الحال الثانية نجد «الوارفة» تحدد زمنا أقل طولا من الزمن المتجسد في «الشجرة». وهو في اغلب الظن لا يجاوز فصلين اثنين: هما الربيع والصيف. وفي الحال الثالثة نجد «الظلال» تحدد مفهوما للزمن ادنى من الاول والثاني، بل تدنو به الى ساعة معينة من نهار قائظ.
ومثل هذه التصورات الزمنية منطقية، كما رأينا، ولكنها ليست علمية فتلج في زمن العلماء، ولا فلسفية فتندرج في زمن الفلاسفة ومفاهيمهم، ولا نحوية فتقع تحت تخريجات النحاة. فهي اذن من جنس الزمن الادبي الخالص.
وعلى انا لا نريد ان نتخذ من بعض هذا الفصل حقلا لتحليل الدلالات الزمنية الكامنة في النص، لاننا لم نقصد هنا الى تشريح نص ادبي بعينه مما يعسر علينا تطبيقه هنا، ما كنا طبقنا عليه في مواطن اخراة (20). وكل اولئك عوامل تزدجينا ان نجتزىء في هذا

الفصل بملاحظات، عن الزمن، عامة عنت لنا ونحن نتابع قراءة هذه الاساطير التي عرضنا لها في هذه الدراسة؛ ولا سيما تلك التي تتخذ شكل الحكاية مثل اسطورة الرئي شصار مع خنافر الحميرى، واسطورة النسور السبعة في حكاية لقمان بن عاد. وقد بدا لنا انها تصطنع الزمن الشائع في سرد الحكايات والاساطير وهو الماضي، الا حين يعرض الحوار، فان هذا الحكم يبطل.

وبحكم ان هذه الاساطير ترفض التدقيق في الاطلاق بالقياس الى الشخصيات، والتحديد بالقياس الى الزمان، والتعيين بالقياس الى الحيز الجغرافي، الا ما ندر ونزر، فانها تصطنع ضمير الغائب حتى يسهل على المبدع الشعبي، او الراوية الشعبي، ان يتصرف في احداث الاسطورة وبنائها الفني، ان اقتضت ذلك الحال، بدونها حرج، كما يبدو ذلك من بعض هذا النص الذي نثبت صدرا منه، وهو من اسطورة خنافر الحميرى :

«كان خنافر بن التوأم الحميري كاهنا، وكان قد اوتي بسطة في الجسم، وسعة في المال، وكان عاتيا. فلما وفدت وفود اليمن على النبي صلى الله عليه وسلم وظهر الاسلام، اغار على ابل لمراد فاكتسحها وخرج بأهله وماله ولحق بالشحر فحالف جودان بن يحي الفرضمي، وكان سيدا منيعا، ونزل بواد من اودية الشحر مخصبا كثير الشجر من الايك والعرين. قال خنافر : وكان رئيي في الجاهلية لايكاد يتغيب عني، فلما شاع الاسلام فقدته مدة طويلة وساءني ذلك، فبينا انا ليلة بذلك الوادي نائما اذ هوى العقاب . . .» (21).

وهذا النص الذي اثبتناه هنا انما كان توطئة للحوار المسجوع الذي يقع بين خنافر بن التوأم ورئيه شصار. ولقد نعلم ان لغة الحوار في مألوف العادة لا تكون ماضية الزمان، بقدر ما تكون حاضرته. ونحن حين نجيء الى ملاحظة الزمن الذي ركزت الاسطورة عليه امرها لم يك الا ماضيا باستثناء فعلين اثنين فقط دالين على الحاضر مقابل تسعة عشر فعلا دالا على الماضي.

ولا تكاد الاسطورة تفرغ من نص الحوار الدائر بين الرئي شصار وصاحبه الكاهن خنافر حتى تثوب الى لغتها الاولى القائمة على اصطناع الافعال الدالة على الماضي حيث نلفي اربعة عشر فعلا ماضيا مقابل فعلين اثنين فقط دالين على الزمن الحاضر نحويا (22)، اما دلاليا فهما مصبوبان، في حقيقة الامر، في بحر هذا الماضي الطامي. مثلهما مثل الفعلين الاثنين اللذين كنا لاحظنا وجودهما في النص الذي اثبتناه منذ حين حيث ان قوله : «لا يكاد يتغيب عني» لا يعني زمنا حاضرا لانه خبر عن كان الناقص الذي كان سبقه في الكلام، اذ اصل النص : «وكان رئيي في الجاهلية لا يكاد يتغيب عني». فمثل هذا الاستعمال اولج في الماضي، واجرى في زمانه. مثله في ذلك مثل قوله : «أقبلت اريد» (23) و «بت مذعورا اراعي الصباح» (24).

ومثل هذا السلوك الزمني يطغى على معظم النصوص السردية، الاسطورية، التي أقمنا عليها هذه الدراسة من اساطير الغول والسعلاة، الى اساطير الرئي والهاتف والشق والنسناس، الى اسطورة لقمان بن عاد المثيرة. فهذه النصوص الاسطورية تؤثر الزمن الماضي على سواه لما يلفي فيه السار دون الشعبيون من سهولة المخارج، ويسر الموالج، كما كنا عللنا ذلك منذ حين.

وعلى نقيض السرد القائم على ضمير المتكلم الموجه نحو الوراء انطلاقا من الحاضر، فان السرد هنا قائم على ضمير الغائب الموجه نحو الامام انطلاقا من الماضي. ففي الحال الاولى يتقبل الفعل الذي هو اداة من ادوات الزمن، على انه قد وقع، على حين انه في الحال الثانية كأن الحدث انما هو بصدد الوقوع. ذلك والامر يعود الى الزمن الحدثي المتعلق بأدوات التعبير الفعلية، اما حين نجاوزه الى التعامل مع الزمن من حيث هو جزء من الحياة، او هدف من الحياة، فانا نلاحظ ان اسطورة لقمان بن عاد تقوم على الصراع من اجل ربح اكبر مدى ممكن من الزمن، اي من عمر يضرب في اعماق الحياة، ويوغل في مناكب التاريخ. ونحن نعلم ان العمر ليس الا مرادفا ما من مرادفات الزمن، فحين نقول مثلا «عمر نوح»، فنحن انما نريد الى الف عام، وهلم جرا.

فالتماس لقمان بن عاد من السماء ان تهبه عمرا طويلا لا يعني الا: اما حبه للزمن، اي لعمر الحياة، اي للحياة ليتمتع فيها فيمتد به هذا المتاع الى ابعد غاية، واما خوفه من زمن معين هو الشيخوخة الفانية، والموت الوحي الذي يقارفها ولا يفارقها، ويلازمها ولا يزايلها.

وقد احتالت الاسطورة على مد هذا الزمن بعمر لقمان فقسمته مراحل سبعا، على الاقل منذ ان استجاب الله لدعائه بمكة، وسماعه الهاتف الذي امره بالاختيار بين نوى التمر، والبقر، والنسور، فآثر النسور ـ ابتغاء ان يملح هذا الزمن ويمضي على مراحل تحمل منطق الاسطورة وجمالها وسعة خيالها، لا منطق العقل والتاريخ. فاذا كل نسر في هذه الاسطورة يعني زمنا معينا لا يقل عن قرن، فاعطاء الله النسور للقمان بن عاد انما هو شيء بمثابة المد له في العمر لاكثر من سبعة قرون، وذلك اذا راعينا ان كل نسر في الاسطورة يساوي اكثر من قرن من الزمان.

ولكن الخوف من الزمن، من انتهائه وانقضائه، من وجهة، وحرص الشخصية الاسطورية على اكتساب اكبر قدر ممكن من مدى هذا الزمن من وجهة اخراة لم يحولا دون وقوع وطأة الزمن آخر الامر، وهو حلول الاجل المحتوم. وكذلك تنهزم الشخصية الاسطورية انهزاما مريعا امام وطأة الزمن المتسلط، وشبحه اللازب، وامره الماضي. فالشخصية حاولت عبثا الافلات من تأثيره، لان الزمن لا يكاد يمهل الواحد من الناس الا قرنا واحدا في احسن الاحوال واسعد الجدود، ثم يدمره الى الابد، بينما الفينا هذه الشخصية ركزت كل امالها وأمانيها، عبر صلواتها ودعواتها، وتصرفاتها وافعالها الخيرة، على طلب طول العمر، والتمتع بمظاهر الزمن، مما جعل هذا الزمن يصبح كانه منعدم القدرة على الفاعلية فيها، اي كانه فقد التاثير في بناء جسمها، فاذا الشيخوخة تتوارى، واذا الفتوة تقبل وتتوالى، واذا الحياة تمتد وتتطاول، واذا عين الزمان وكأنها نامت فطال نومها، لولا ما يستيقظ منها مجرد موت النسر السابع فينقض على الشخصية بغتة فيذويها ذويا.

وتنهزم الارادة، وتنهزم معها الشخصية العنود، وينهزم معهما كل شيء الا الزمن الذي يتطاول ويختال، فيقضي على لقمان بن عاد وهو جديد قضيب، قوى فتي. ان الاسطورة تنتهي الى ان كل شيء يمكن ان يبلى ويفنى الا الزمن الذي كان قبل الوجود وسيظل بعد فناء الوجود، فكأن الاسطورة تربط الزمن بوجود الكون والله.

ولا نغادر اسطورة لقمان بن عاد، والحديث عن الزمن فيها، حتى نلاحظ بانها لا تحمل ذلك النوع من الزمن الذي جئنا على بعضه تحليلا وحسب، وهو زمن وجودى قبل كل

شيء، وانما تمتاز باحتمال زمن خرافي شديد الغرابة لا نجده في اي اسطورة اخرى، وهو هذا الأمتداد الزمني الهائل الذي يمتد بعمر لقمان بن عاد اربعة وعشرين قرنا، اي اربعة وعشرين مائة سنة. وانه حقا لزمن خرافي لا دلالة له: فهو فوق الدلالة . . .

والحق ان اسطورة لقمان لا تقوم على شيء قيامها على هذه الرغبة الجامحة في الانتصار على الزمن بحيث يتوقف ولا يعد، او يعد ولكن يتغاضى، اي يعد ولا يؤثر بتعداده في بينة الجسد البشري. ولكن ذلك كله كان مجرد وهم من الاوهام، حيث ان الفناء كان خاتمة هذا الصراع بين الانسان والطبيعة، وتنتصر اخر الامر هذه الطبيعة على الانسان وتستهزىء به استهزاء شديدا.

ونلاحظ ايضا مظهرا آخر من مظاهر التشكل الزمني في بعض هذه الاساطير التي عرضنا لها، حيث اننا نلفي مثلا انعدام الدلالة الزمنية في بعض المواقف على الرغم من ان السارد يوهمنا بانه يتعامل مع الزمن تعاملا طبيعيا، خذ لذلك مثلا ما ورد في اسطورة سعلاة عمرو بن يربوع حيث نجد السارد يضطر الى اصطناع دلالة زمنية غامضة غير محددة كأن يقول الراوية عن هذه السعلاة التي يزعمون ان عمرا هذا تزوجها: «تزوج بالسعلاة، وانما كانت عنده زمانا، وولدت منه، حتى رأت ذات ليلة برقا على بلاد السعالي، فطارت اليهن» (25).

فالاولى: ان السارد هنا يصطنع الزمن الماضي ويركز عليه تركيزا شديدا. وذاك شأن كنا لاحظناه في بداية هذه الفقرة حين تحدثنا، من خلال نص، عن اسطورة خنافر بن التوأم الحميرى مع الرئي شصار.

والثانية: ان السارد يتعمد الانزلاق الى الدلالات الزمنية المبهمة، فنجده يصطنع هذه التعابير:

- «تزوج السعلاة» - بدون اي اضافة الى زمن محدد يعين تاريخ هذا الزواج، او يحدد زمنه.

- «كانت عنده زمانا» - بدون اي تحديد لهذا الزمن ايضا. فقد كان يجوز للسارد ان يصطنع اداة من الادوات الزمنية الدقيقة كأن يقول بقيت معه، او عنده سنة، او سنتين، او ثلاثا، او عشرا، او سوى ذلك من التحديدات الزمنية الدقيقة او الشبيهة بالدقيقة. ولكن السارد تعمد الغموض، فكيف كان يجوز له ان يدعه الى غيره من الدقة والتحديد؟

- «رأت ذات ليلة برقا على بلاد السعالي» - وهنا ايضا نلفي السارد الشعبي يتعمد الانزلاق الى الغموض الزمني، فليس هناك اغمض ولا ابهم في الدلالة على الزمن من قول القائل: «ذات يوم، او ذات ليلة».

وإذا اقتنعنا بان الاسطورة والحكاية والقصة وسواهن من الاجناس التي لا تذكر الزمن من اجل الدقة التاريخية، وانما تذكره اداة لا مناص منها للدلالة على الحدث السردي، فان سلوك الراوية يصبح امرا مقبولا. ويعني هذا ان هذه الاساطير كانت قد اتخذت لها الوانا من الاصول التي تقوم عليها، ومنها الجنوح الى الغموض في التعامل مع الزمن ما استطاعت الى ذلك امرا.

احالات

1 - M.Arrivé, insémiotique, H. université, paris 1982, P.65.

2 ـ عبد الملك مرتاض، عناصر التراث الشعبي في اللاز، د.م.ج. الجزائر، 86.

3 ـ سورة الاحقاف، 24 .

4 ـ وهب بن منبه، كتاب التيجان، 369 وما بعدها.

5 ـ الزمخشرى، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الاقاويل في وجوه التاويل، 4 /306، وياقوت الحموى، معجم البلدان، 5/240، و8/394 ـ 395.

6 ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6/8287

7 ـ م.س، 288.

8 ـ م.س.، 288 ـ 289.

9 ـ وهب بن منبه، م.م.س.، ص. 265.

10 ـ م.س.، ص. 79.

11 ـ م.مس.

12 ـ م.س.، ص. 347.

13 ـ م.س.، ص. 348.

14 ـ ابو علي القالي، كتاب الامالي، 1/132 ـ 133.

15 ـ ابن كثير، م.م.س.، 6/300 ـ 301.

16 ـ م.س.، 6/303.

17 ـ م.س.

18 - Encyclopaedia universalis, (Temps).

19 - D.

20 ـ يمكن مراجعة :

ـ النص الادبي من اين والى اين ؟ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بينة الخطاب الشعري، دار الحداثة، بيروت، 1986.

21 ـ ابو علي القاليم. م.س.

22 ـ م.س.

23 ـ م.س.

24 ـ م.س.

25ـ ابوا عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، 6/197.

القسم الثاني

الفصل الثاني

الشخصية الاسطورية وحيزها

اولا : الشخصية الاسطورية وخصائصها :

قد يكون من المجدى ان نذكر بأن الشخصية هي غير الشخص الحقيقي، أي الشخص الفيزيقي. فالشخص انما هو مرادف للانسان، اما الشخصية فانما هي صورة فنية لشخص متخيل في عمل سردى يقوم على ابتكار الخيال المحض. على حين ان الشخصية الاسطورية هي غير الشخصية الفنية التي نعرفها في الاجناس السردية على مقتضي الاصول التقليدية لرسم ملامحها ـ على الاقل، وإلا فان الاجناس السردية الثورية لا تلتزم بالملامح التقليدية التي تجسد الانسان في بساطته وتعقيداته، او حقده وحبه، او تواضعه وجبروته، او اي حال من الاحوال التي تعترض سلوك المرء وتلزم نواياه، وانما تتخذ لها اشكالا مختلفة، وملامح، اطوارا، غامضة لا توصف ولا تعرف.

وللشخصية الفنية علاقة حميمة بساردها، اذا حق لنا التذكير ببعض ذلك في هذا المجاز : اذ هنالك ثلاثة اطوار لهذه الشخصية. اما ان كان السارد تقليديا شديد التقليدية فان شخصيته تكون اقل معرفة منه في العمل السردي، فتكون رؤيته اليها من الخلف، بحيث نراه يعرف كل خفاياها، ويلم بكل طواياها. اما ان كان السارد متسما بالاعتدال، مشرئبا الى الحداثة في ابداعه السردي فان رؤيته الى شخصيات تكون متساوية مع حدود معرفته. أي ان رؤيته تكون مصاحبة لرؤية الشخصية نفسها، فلا احد اعلم من الآخر، وانما هنا تساو في الافق المعرفي لدى الطرفين الاثنين. وهذا الشكل يسود الاعمال السردية الحديثة.

واما ان كان السارد موغلا في الحداثة متطلعا الى الثورية في الرؤية السردية فانا نلفيه ادنى معرفة من شخصياته، وهو ما يمكن ان يطلق عليه «الرؤية من الخارج». فالسارد هنا انما يصف مايرى. وتتسم مثل هذه الاعمال السردية بالضبابية الكثيفة، والحداثة المتطرفة (1).

فاذا كنا نستطيع ان نعرف شيئا عن صفة النسناس، الكائن الخرافي، وهو في تصورنا شخصية ابدعتها الاخيلة الشعبية قبل كل شيء، مثلها مثل الغول والسعلاة، والشق، وما ضارعها من الكائنات الخرافية ـ فاذا هو ذو نصف وجه، وعين واحدة، ونصف فم، ويد واحدة في الصدر، ورجل واحدة يثب عليها وثبا منكرا فاننا لانكاد نعرف عن شخصية الغول صورة واضحة الا ما كان من امر الحافر الذي يلزمها ولا يزايلها في اي طور من اطوار تغولها.

وهي انما سميت غولا لانها تتغول، اي تتلون في صور شتى، وتتخذ ملامح تخدع بها، وتعبث بواسطتها المسافرين ومن في قلوبهم خوف من الناس. ونحن، اذن، وان كنا نعرف الغول بهذا الحافر، اي بهذه العلامة المميزة التي لا يمكن ان تباينها ابدا، فاننا لا نستطيع معرفة الملامح الباقية، فهي قد تكون عجوزا شمطاء، كما قد تكون فتاة حسناء، كما قد تكون رجلا عملاقا، كما قد تكون شخصا مهولا مشوها بعدة رؤوس، وعدة ارجل، وعدة ايد، وما شئت من التخيلات المنكرة التي يمكن ان تخطر للخيال الشعبي البديع.

فشخصية الغول من هذه الناحية شخصية ذات صفات فردانية من وجهة، وذات صفات جمعانية من وجهة اخراة.

اما شخصية الرئي فان النصوص الادبية التي وقعت لنا حول هذا الكائن الخرافي، او هذه الشخصية الاسطورية، فان تلك النصوص لم يفصح لنا ايها عن صورة واضحة او قريبة من الوضوح، لملامح هذا الكائن المزعوم. فقد آثرت الذهنية الشعبية، قصدا، فيما يبدو، ان تظل ملامح الرئي مجهولة لدى المتلقين: ايغالا في التهويل، واغراقا في التخويف. فمثل هذا الكائن لا يقع لاي شخص من الناس، بل هو يلزم الكهان والشعراء ومن في طبقتهم بالدرجة الاولى. من اجل ذلك لم يكن من حق هؤلاء ولا من واجبهم التصريح بشأن تفاصيل هذا الكائن العجيب. بيد اننا نعلم من بعض الاشارات الغامضة انه شيطان محايد، او شيطان معتدل، وقد يتحول الى كائن خير، كما رأينا في اسطورتي سواد بن قارب، وخنافر بن التؤم، فيدعو صاحبه الى اعتناق الاسلام. اي انه يستحيل الى دليل على الخير، ومرشد الى الهدى، وناه عن الشرنهيا.

ونحو ذلك يقال في شخصية الهاتف التي تظل شيئا معمى لدى جميع الناس، فلا السامع يطمع في رؤيتها حين تناديه من وراء مدى الرؤية، ولا المتلقي يطمع في سامع النداء ان يقدم له عنها شيئا من الوصف والتعريف. فهي شخصية خرافية، متفردة، تتميز بالتحدث من وراء حجاب، والقاء الخطاب من موقع مجهول، دون ان يكون من حقها، او من حق الذي تناديه على الاقل، التجلي له.

وعلى اننا نريد ان نتناول هذه الشخصيات الخرافية بتفصيل اكثر، حتى نرسم لها صورة واضحة او قريبة من الوضوح. وسيقوم حديثنا حول ثلاث خصائص لاحظناها في بعض هذه الشخصيات.

1 ـ شخصية السعلاة:

أ ـ تمتاز شخصية السعلاة عن شخصية الغول بصفات بارزة منها:

أن السعلاة انثى، وهي من اجل ذلك يمكن ان تتزوج وتنجب. وكما تتزوج الذاكران من الجن والغيلان والشياطين، فانه لا يمتنع خياليا ان يتزوجها الذاكران من الانس. وهو الامر الذي حدث لعمرو بن يربوع، والملك الهدهاد مثلا.

ب ـ أن السعلاة بمجرد ان تتحول الى هذه الصفة، اي الى هذه الدرجة من التحول الخلقي، تصبح غير قابلة، من الوجهة النظرية الخالصة، لأن تستحيل غولا تارة اخراة، الا

اذا حدثت علل لا مناص منها لمثل هذه الاستحالة.

ج ـ ان السعلاة وان كانت تشترك مع الغول في صفة الانوثة، بحيث ان كل غول يمكن ان تستحيل الى سعلاة، وهي على كل حال قادرة على ان تغدو فتاة حسناء، ولكن بحافر ـ ومن اجل العبث بالسفار فقط ايضا ـ ولكنها لا ترقى الى مرتبة السعلاة إلا تحت ظروف وشروط خرافية تحدث. واخرى، ان السعلاة انثى فقط، كما سبق القال في النقطة الاولى من هذه الفقـرة، بينما الغول يمكن ان تكون انثى ولكن لا تصلح لزواج الانس على الاقل، كما يمكنها ان تكون ذكرا عملاقا جبارا عاتيا، ولكن قصاراه السطو والبغي والبطش.

وتتميز شخصية السعلاة بالانقطاع القبلي والبعدى، فهي شخصية تقدم على المنصة الادبية جاهزة، بحيث لا نعرف عنها شيئا قبل ان يتزوج بها انسي، ولا بعد مزايلتها اياه. فهي من هذا المنحى شخصية اسطورية بالمفهوم الحديث لمعنى الشخصية في بعض جوانب بنيتها، اي كانها كائن من ورق ليس غير. انا لا نعرف عن سعلاة عمرو بن يربوع مثلا شيئا قبل زواجه منها، ولا شيئا عنها بعد مباينتها له حين رأت ذات ليلة برقا على بلاد السعالي فطارت اليهن ولم تؤب. بل اننا لا نعرف من امورها الاخرى كالملامح والصفات والاخلاق والسجايا شيئا ايضا. واكثر من ذلك ان الراوية الشعبي لم يؤثر ان يطلق عليها اسما يسمها به، وانـما تركهـا شخصية مرسلة مهملة. وهي النزعة التي تجنح اليها الرواية الحديثة في التعامل مع الشخصيات التي لا ترعوى ان تتجاهل اسمها ورسمها وملامحها دون ان تجد في ذلك منكرا.

ولا يقال الا نحو ذلك في شخصية السعلاة الثانية التي كنا عرضنا لها حين تحدثنا عن الاســطورة من حيث مضـامينهـا، والتي تزعم بعض الاخبـار الـظريفـة، على حد قول المسعودي، انها سعلاة تزوجها الملك الهدهاد في اسطورة جميلة تسطر ـ فاننا اذا كنا نعرف ان اسمها فارعة، فان هذا الاسم لم يتفق الرواة عليه حيث نلفيهم يطلقون عليها ايضا طورا بلتعـة، وطورا رواحة، وطورا آخر ريحانة (2). فكأنهم قصدوا الى الاختلاف حول هذا الاسم ابتغاء الايحاء الينا بأن الامر لايعدو ان يكون اسطورة جميلة من اساطير العرب الاولين.

وإذن فانا لا نستثني هذا الاستثناء، ونعود الى حكمنا السابق الذي كنا قررناه حول سعلاة عمرو بن يربوع، من ان سعلاة الملك الهدهاد ايضا لا اسم لها، لان الشخصية التي يطلق الاخباريون عليها اربعة اسماء مختلفة في ان واحد، لا يعني ذلك الا انها اسطورية خالصة الاسطورية.

وشخصية سعلاة الهدهاد هي ايضا منقطعة انقطاعا قبليا وبعديا، فاذا نحن لا نكاد نعرف عنها الا انها جنية زوجتها الجن للهدهاد لما ظاهر اخاها على قتل عبده الظالم من حيث لا يعلم في حقيقة الامر (وقد كان الامير الجني وعبده تمثلا له في بعض الصحراء تحت شكل ثعبانين اثنين منكرين. ونلاحظ ان الخيال الشعبي العربي القديم يكاد يجمع على ان اعرف صورة يتجلى فيها الجن للانس انما هي صورة الثعابين والافاعي (3). ثم لا نعرف عنها من بعد ذلك الا حديثا مقتضبا تبدى فيه للهدهاد عن سر الحكمة من وراء الالقاء باطفالها الى الكلاب حين يبلغون من السن عاما. ثم تنقطع عنه وتزايله زيالا ابديا.

ان القارىء اذا افترضنا فيه نزعة كلاسيكية يشرئب الى معرفة ملامح الشخصيات

حتى يتدانى بها من مستوى الاشخاص الفيزيقيين، فانه لا يلفي اي جواب عن اسئلة كثيرة يطرحها على نص الاسطورة التي نحن بصدد الحديث عنها. فكيف كانت فارعة، او هذا الكائن الخرافي المفترض اسمه كذلك ؟ وهل كانت طويلة او قصيرة ؟ وهل كانت سمراء او بيضاء او شقراء ؟ وهل كانت ذات شعر طويل او قصير، ثم هل كان هذا الشعر اسود او اصفر او بين ذلك لونا ؟ او لم يكن لها شعر بالمرة ؟ وهل كانت ذات عينين سواداوين او زرقاوين او غير ذلك من صفات العيون ؟ وكيف كان انفها وثغرها، واسنانها وشفتاها، وخداها وجيدها، وساقاها وخصرها؟ الى سوى ذلك من الاوصاف التي يكلف بها كتاب الرواية التقليديون الذين يقدمون الشخصيات على انها اشخاص، او كائنات كانها في حكم الاشخاص.

2 ـ ورقية الشخصية الاسطورية :

لقد نلاحظ ان الشخصية الاسطورية، بوجه عام، باهتة البناء، شاحبة الملامح غامضة التمثل، وهي اكثر من ذلك ضعيفة الارادة، بل منعدمتها، بحيث انها لا تجتهد من اجل التخلص من المآزق، ولا تحتال في النجاة من المواقف الحرجة، وانما نراها تنفذ بكل وفاء وطاعة واطمئنان امر الهاتف، او الرئي، او سواهما. بينما نجد السعلاة، من حيث هي شخصية اسطورية، تخضع لارادة الآخرين خضوعا اعمى، فسعلاة ابن يربوع لا تمانع في الزواج منه، بل انها لا تعصي له امرا، ولا تناقش له رأيا الى ان ترى البرق على بلاد السعالي فتطير اليهن بدون ان تعتذر له، او تحاوره، او تعاتبه. فكأنها شخصية ميكانيكية تنهض بوظيفتها الفنية التي دبرها لها مصممها، كما ينهض اي جهاز آلي بوظيفته كلما نهضت شروط وعوامل للقيام ببعض ذلك.

وبعض ذلك يقال في شخصية فارعة زوج الملك الهدهاد، وام الملكة بلقيس، فيما تزعم الاساطير، فهي ظلت مع زوجها لا تنكر من امره شيئا الى ان فاتحها في امر الالقاء بالصبية الى الكلبة . . . هنالك فقط تعاتبه عتابا رقيقا وتشرح له تأويل سلوكها الذي انكره عليها انكارا. بيد انها لا تتأسف، اثناء حديثها له، على بينه، كما لا يحاول هو اقناعها للبقاء معه ما دام السر قد ظهر، والامر تكشف. فكأن كل واحدة من الشخصيتين الاثنتين كانت ميسرة لما خلقت له، ماضية الى ما كانت من اجله.

ولا نقول الا نحو ذلك ايضا في بقية الشخصيات الاخرى، فخنافر بن التوءم الحميرى لا يحاول ان يناقش رئيه شصارا في امر هذا الدين الجديد، على الرغم من انه كان عزف عن الانضمام الى الوفد اليمني الذي كان هوى الى المدينة لملاقاة النبي عليه الصلاة والسلام، وانما يستفسره استفسارا، ويسترشده استرشادا عما يجب ان ينهض به، وكيف ؟ وبعبارة أخراة : لا يسائله عن لماذا، وانما يسائله عن كيف ؟

اما لقمان بن عاد فاننا نجده يأتمر ائتمارا اعمى للهاتف الداعي الذي كان يلقي اليه بالكيفيات التي يجب ان يقوم بها لكي يعثر على النسر المطلوب. فلم يكن يأتي ولايدع امرا الا بارشاد او تلق من الهاتف الذي كان يتدخل كلما رأى ضرورة لبعض ذلك.

3 ـ توازى الشخصية مع الشخص في الاسطورة :

لاحظنا ان معظم الاساطير التي عرضنا لها تمتاز شخصياتها بمظهرين اثنين متلازمين شخص تائه، او ضال، او راغب، او مستمتع، وشخصية اخرى تلبي رغبته، او تمتعه، او تنقذه من الضلال، او تخرجه من الحيرة. وبعبارة اخرى : هناك كائنان اثنان متلازمان متعاونان قصاراهما المضي بالاسطورة نحو غايتها الفنية، ونهايتها المقدرة لها. ويمكن اعتبار هذا المظهر بمثابة اندماج مطلق بين الشخصية والشخص، اي ازدواج الحقيقة التاريخية، مع الاسطورة الخرافية.

فهناك عمرو بن يربوع وتلازمه السعلاة التي مكثت معه حتى انجبت له اطفالا ثم طارت الى شأنها لما شاهدت من برق على بعض بلاد السعالي. وهناك الملك الهدهاد بن شرحبيل الذي يتزوج فارعة الجنية بالمصادفة السعيدة، فتمكث معه زمنا يولدها فيه صبيين وصبية، ثم تزايله حين يحاول معرفة الحكمة من وراء سلوكها الغريب. وهناك خنافر بن التؤم الحميرى الذي كان الرئي شصار يلازمه ولا يزايله، فكان يتلقى منه الحكمة، ويستمد منه بعض العون على استكناه الغيب، كما كان يستهدى به في الرشد والغي، والشر والخير، الى ان فقده زمنا عاوده بعده، ثم جاءه بنبا مثير هو تأكيد ظهور دين جديد هو احق الاديان، بادر هو شخصيا الى اعتناقه، وان ليس لخنافر الا ان يبادر ايضا الى اعتناق هذا الدين الجديد. وهناك لقمان بن عاد الذي يلزمه هاتف فيأمره بأن يأتي امورا غرابا تتمثل خصوصا في المضي الى امكنة يعثر فيها على مدى سبع مرات بفرخي نسر في كل مرة يختار منهما واحدا يكون فيه طول عمره . . .

وقد تكون هذه الازدواجية اصلا من اصول الاسطورة العربية حيث ان الهاتف لا يجوز ان يسمعه، في معظم الاطوار، الا شخص واحد متفردا عن الناس، منعزلا عن مجتمعهم.

اما الشق فلم يكن ينبغي له ان يبدو للناس وهم مجتمعون، او للناس وهم اثنان، ولكن يظهر للناس وهم في صورة شخص واحد منعزل في بعض سبيله بليل لا ابنهار.

وما عرفنا في تاريخ ما قرأنا من اساطير ان جماعة من الناس شاهدوا سعلاة او غولا او جنيا او شيطانا او شقا، او سمعوا هاتفا . . . فالسر اذن كله يكمن في فردانية الشخص لظهور الشخصية الاسطورية. ومثل هذا التزاوج هو الذي ولد الصراع الدرامي طورا، والخوف والقلق طورا، والسعادة والخير طورا اخر. وبحكم اسطورية هذه الشخصيات نجدها كلها خارقة للعادة، فهي اما من الجان، واما من الغيلان، واما من الشياطين، واما من الملائكة. وفي كل حال لا نجدها من البشر. وانما نجد الشخص التاريخي، او المقدم لنا افتراضا انه شخص تاريخي، وهو الذي يكون علة في ظهور الشخصية الخارقة. وأقبح هذه الشخصيات الاسطورية واخطرها هي شخصية الشق الذي لم يتورع في التعرض لعلقمة بن صفوان وهو ماض الى شانه في بعض الليالي المقمرة بمكة، ثم منازلته، الى ان قتل كل منهما صاحبه في مشهد رهيب (4). وقد ظل اهل مكة يروون هذه الاسطورة المثيرة في فرق، ويرددونها في شيء من الشك واليقين معا. اما اطيب هذه الشخصيات واخيرها فهي شخصية الهاتف الا في مواقف نادرة مستثناة، ثم شخصية الرئي الذي غايته ارشاد الشعراء والوحي

لهم بزخرف القول، وهداية الكهان ومظاهرتهم على استكشاف الغيب بالقاء الوهم في فراستهم من اجل اخبار الناس بالمخبآت التي لا تعرف، وتفسير المعميات التي لا تدرك.

ثانيا : حيز الاسطورة :

ويمكن تقسيم حيز الاسطورة الى ثلاثة اضرب :

1 ـ الحيز الجغرافي :

والحق ان من الناس من يصطنع في هذه الايام مصطلح الفراغ ايضا للمفهوم الغربي الجديد الذي هو (ESPASE) عوضا عن مصطلحنا نحن وهو «الحيز». ونحن لا نميل الى لفظ «الفراغ» للعلل التالية :

1 ـ أن الفراغ يعين حالا خاصة تتمثل في انعدام وجود جسم مادي ما، كالفراغ الذي نجده من حول الارض، وعبر الكون الخارجي. فكأن الفراغ هو اخص من الفضاء الذي هو اشمل لاكبر مساحة واشسعها من الفراغ اللامتناهي. من اجل ذلك قالوا : الفضاء لكل هذه العوالم التي تسبح فيها الكواكب السيارة، كما تحاول ان تسبح فيها الكواكب الاصطناعية في نهاية قرننا هذا. ونتيجة لكل ذلك فان الفراغ يكون بالضرورة اقل مساحة، وأدنى مدى من الفضاء.

وكل من الفضاء (وهذا اللفظ ايضا مما يصطنع في بعض الدراسات العربية المعاصرة على خطأ مبين) والفراغ لا يسمح للجسم بالاستقرار، ولا للاحجام من الارتكاز الا باضافة عامل حيزى اخر هو وجود ارضية ما، او ما يضارعها من الاجسام المادية.

2 ـ ان المكان ـ وهو الاستعمال التقليدي الذي يشيع سذاجة في الدراسات النقدية الروائية (وان كانت هذه الدراسات لا تكاد تجاوز المفهوم التقليدي للمكان في حقيقة الامر كدراسة الوسط الجغرافي الذي تضطرب فيه احداث رواية من الروايات. مع اننا نعلم ان الرواية التي تتناول المكان الجغرافي صراحة هي اقرب ما تكون الى التاريخ والجغرافيا البشرية، وابعد ما تكون عن الجنس الروائي، على حين ان النقد الذي يتابعها فينزلق معها الى نحو هذا المتجه يماثلها في الرؤية التقليدية بامتياز) ـ يعني في مدلول اللغة العربية شيئا ذا قابلية مادية وحيزية لا ستقبال جسم ما، او اجسام ما، والقدرة على احتمالها وهي قائمة او مستندة او متحركة. فالمكان اسم لحدوث الكينونة المادية ووقوعها في اي طور من اطوارها الثابتة او المتحركة.

من اجل ذلك لا نرى الا من السذاجة النقدية اصطناع مصطلح المكان للشخصية في الرواية او الاسطورة او القصة اوسواهن من الاجناس الادبية، والمدرسية والشعبية معا، ذلك بأن المكان كأنه انما وضع اصلا للجغرافيا لا للفن، اي للحقيقة لا للخيال. ينضاف الى كل ذلك ان المكان يقف عاجزا عن احتمال الاخيلة في تحليقاتها المجنحة، والابداعات

في ابتكاراتها الشموس. فالمكان ينتهي من حيث يبتدىء الحيز. ذلك هو تصورنا له.
أن الحيز الذي نتحدث عنه هو حتما غير المكان. فالحيز، كما نتمثله، يشمل المكان شمولا مطلقا، على حين ان المكان، كما سبقت الايماءة اليه في النقطة الثانية من بعض هذا العرض، قد لا يشمل الحيز. فالحيز هو ايضا اعم من المكان. فالحيز، اذن، كما نتصوره، عالم من الامتدادات والاحجام والاجسام والاثقال والخطوط والتعريجات . . . هو عالم لاحدود له، بحيث يشمل كل الامتدادات في اشكالها الهندسية المختلفة، كما يشمل الخطوط المستقيمة، والمنكسرة والمنحرفة، والافقية، والعمودية، وما لا يوصف بمثل هذه الصفات. ثم ماشئت من اشكال الخطوط التي لاتكاد تنتهي لدى نهاية من الاشكال. كما يشمل، وهو شيء او مانا اليه من قبل، الاثقال، والاحجام، وكل الاشكال المادية على اختلافها : شيئية وكائنية.

فالحجرة مثلا مكان. ولكن الفراغ الذي يقع بين ارضيتها وسقفها، شيء من متممات هذا المكان. وهو المفهوم الذي نطلق عليه نحن «الحيز». ثم ان الشجرة ليست مكانا صراحا، كما ليست فراغا صراحا، كما ليست فضاء صراحا، ولكنها حيز يتخذ اذا نظرت من تحته اليه شكلا، واذا شاهدته من فوق يتخذ شكلا اخر. كما يتخذ حيز الشجرة نفسها شكلا حين تكون مورقة، وشكلا حين تكون مورقة ومثمرة، وشكلا حين تكون مسقطة لاوراقها. كما يتخذ حيزها شكلا مختلفا عن كل ذلك حين يكون الجو ممطرا، وحين تكون الشمس مشرقة، وحين يتسلط الضوء عليها ليلا للزينة، وحين توكل الى الظلام لكيما تغرق فيه. فمن اي زاوية، او من اي وجهة، او في اي زمن، او في اي حال نظرت الى هذه الشجرة اعطتك شكلا معينا هو الذي نطلق عليه الحيز الادبي، لانه فعلا هو كذلك كما رأينا. ولكن يستحيل تمثلها مكانا لانها نبتت فيه دون ان تكونه، وكيف تستطيع ان تكون مالم يقدر لها ؟ كما يستحيل تمثلها فراغا، بله فضاء، لانها امتدت فيه دون ان تكون لها قابلية كينونته.

والحق ان العوالم الخرافية، والمتمثلات الخيالية التي تقع للادباء في كتاباتهم على اختلاف اجناسها اولى لها ان تكون حيزا صراحا، لا مكانا جغرافيا قاصرا. ولعل اجمل مثال للحيز الاسطورى ما يتمثل في نحو جبال قاف لدى الصوفية، وبلاد «تفاحة عالية بنت منصور، ما وراء السبعة البحور» في الحكايات الشعبية الجزائرية، وبلاد «الواق واق» ، و «جبل السعالي» في الاساطير العربية. من اجل كل ذلك عاملنا الحيز معاملات مختلفة : فاذا هو طورا موصوف بالجغرافي، وطورا بالاسطوري، وطورا بشبه ذلك.
ذلك، ونحن نقصد بالحيز الجغرافي، كما هو معلوم، الى المعالم الارضية الحقيقية كالشحر، ووبار، ومكة، ونجران، وسبا، وثبير، وهلم جرا. ولكن الذي يلاحظ ان الحيز الجغرافي في معظم الاساطير العربية القديمة ينتمي الى بلاد اليمن. ولعل ذلك يعود الى ان معظم هذه الاساطير العربية تعود هي ايضا الى اليمنيين. ولعل الذي روج لهذه الاساطير ودون بعضها في الكتب انما هو وهب بن منبه الذي كان يهودي الديانة ثم اصبح اسلاميها مما جعل كثيرا من الاسرائيليات تلج الفكر الاسلامي عن طريقة هو، بالاضافة الى كعب الاحبار. ونحن لا نزعم ان هذين الحبرين لم يحسنا اسلامهما، او انهما كانا يدسان على

الاسلام مما ليس فيه، بل انهما كانا حبرين جليلين، وانما نحسب فقط انهما كانا متساهلين بعض التساهل في بعض العلم، وكان الناس على عهدهما يلحون عليهما بالاسئلة فكانوا يضطرونهما، بحكم بعض هذا التساهل الذي قد يكون ناشئا عن الثقة في النفس، الى الاجابة عما يطرح من الاسئلة الغريبة التي كانت تدور حول تفسير بعض الآيات القرآنية، او بعض المواقف من احداث التاريخ القديم (5).

وبحكم ان اليمن القديمة عرفت حضارة عريقة، وازدهارا اقتصاديا اجمعت كتب التاريخ القديمة عليه، فانها كانت ذات مراكز للثقافة والتجارة والزراعة والصناعة والعبادة والملذات. وكان لا مناص لبلد هذا شأنه ان يعرف كثيرا من الاحداث المثيرة، منها ما هو ثابت في التاريخ بالكتابات والنقوش ولم يتزيد فيه، ومنها ما هو ثابت في التاريخ وتزيد، ومنها ما لم يثبت في التاريخ قط، وانما كان، اصلا، اسطورة من الاساطير. ومن ذلكم عاد وثمود، وما ذكر القرآن الكريم من هلاكهما، ثم تباري كتب الاخبار في الوصف والتعليق، والتفصيل والتعليل بالحق والاعتدال طورا، وبالباطل والمبالغة طورا آخر . . .

ولامر ما نلفي بلاد اليمن حيزا جغرافيا لمعظم الاساطير العربية القديمة. كما نلفيه موطنا ثريا لعطاء الشخصيات الاسطورية مطلقا كالنسناس، والهاتف، والرئي، وفارعة الجنية، والشخصيات شبه الاسطورية كلقمان بن عاد الذي وان كان وجوده مما ثبت في بعض التاريخ، فان الزعم بانه عمر اربعة وعشرين قرنا يشب بالتاريخ الى الاسطورة، وبالحقيقة الى الخرافة.

2 ـ الحيز الخرافي :

وكما اسلفنا القال، فان الحيز الخرافي يتفرد بكونه منعدما، على الحقيقة، في عالم الجغرافيا، كما يتميز بانه، نتيجة لذلك، غير محدود، ومعالمه وان كانت تضارع المعالم الجغرافية بحكم التوهم الناشىء عن التصور الحيزى للابعاد والخطوط والمناكب، فانها تختلف عنها اما بوجود الجن والشياطين وبطشهما وظهورهما للعيان، وتجسدهما للانظار، واما بوجود مظاهر اخراة من المظاهر الخرافية التي تبدو منافية للعقل والمنطق والتاريخ وواقع الامور.

ومن مظاهر الحيز الخرافي المحض، في بعض هذه الاساطير التي عرضنا لها ببعض الدرس، حيز سعلاة عمرو بن يربوع، فان الاسطورة تزعم ان الجن قالت لعمرو : «انك تجدها خير امراة ما لم تر برقا، فستر بيتك ما خفت ذلك» (6).

ولكن عمرا لم يستطع ان يستر بيته طول الدهر فحدث ما منه بد، حيث شاهدت السعلاة برقا على بلاد السعالي، فطارت اليهن. فالبرق هنا هو الذي كان علة في ظهور هذا الحيز الخرافي الذي كان ممنوع الظهور. فالشر كله يكمن في بدوهذا الحيز، والخير كله يكمن في بقائه غابرا، في هذه الاسطورة. ولكن العنصر الشرير الذي افضى الى ظهوره انما هو البرق. فالبرق : عدمه هو الذي كان علة في استقرار هذه السعلاة بالحيز الجغرافي (المقام مع عمرو بن يربوع على مرابع قبيلته). والبرق : وجوده هو الذي افضى الى حركة الحيز، او جعل هذا الحيز ذا قابلية لاستقبال حركة من حوله. فالسعلاة كانت مصابة بوهم الصرفة، فيما يبدو، على ماكان يراودها من حنين عارم الى بلاد اهلها، ولكنها لم تكن تجرؤ

على اللحاق بالاهل، فكانت تنتظر فرصة ايماض البرق الذي هو وحده الذي كشف لها عن وطنها الاصلي، ودلها عليه، فكأن الجن تضل طريق الاياب الى دورها، اي الى حيزها الاصلي، فلا تهتدي السبيل اليها الا بايماض البرق.

ومن الامـاكن الخرافية التي يمكن ان تندرج تحت اطار الحيز الاسطوري الخالص قولهم «عين وبار» (7) حيث تزعم العرب ان هذه العين تقع تحت قبضة الجن وسلطانها بأرض وبار التي لما اهلك الله عاداً الاولى اورث ارضهم وديارهم الجن فقطنتها وحمتها من كل من يريدها، اذ كانت «اخصب بلاد الله واكثرها شجرا ونخلا وخميرا، واعذبها عنبا وتمرا وموزا، فان دنا رجل منها عامدا او غالطا حثا الجن في وجهه التراب، وان أبى الا الدخول خلبوه، وربما قتلوه» (8).

وكانوا يزعمون ان رجلا من العرب قص اثر بعير غريب كان يختلف الى ابله كل عام، فلا يزال يوما وراءه الى ان دخل ارضا مخصبة كثيرة الخيرات فاعترضه رجل من الجن وهدده ان لم يعد ادراجه حالا . . . فلما آب وحدث بعض ملوك كندة بذلك، حاول الملك طلب ذلك الموضع عبثا : «وكانت العين عين وبار» (9).

وانما اصبح دعيميص الرمل العبدى ادل العرب لانه كان قد دفع الى وبار فهتفت به الجن بأن يعود ادراجه من حيث اتى على ان يختار ان يكون اشعر العرب، او انسبهم، او ادلهم، فاختار الامر الاخير(10).

والذي نفهم من تعريفات الجغرافيين القدامى وتشككاتهم، واختلافاتهم في تحديد موقع وبار وقطينها، ان هذا المكان لا اصل له البتة، بل هو من الاماكن التي «لايدرى اين هي ؟» (11) كما يذكر ياقوت الحموى. فهو اذن من الاماكن التي ابتدعتها العرب للتسامر بها، وتحميض المجالس بذكرها، وترطيب المقامات باساطيرها العذاب. والحق، كما ذهب الى ذلك ابو عثمان، «ان هذا الموضع نفسه باطل» (12) في باطل.

والذي لاحظنا ان الخيال الشعبي العربي القديم يربط مساكن الجن بالخصب والخير، والزرع والمرع، والشجر والثمر، والماء والرخاء، وذلك للصورة الشعبية الممتازة التي يتبوؤها الجن في اذهان الناس. فمثل هذا الحيز الاسطوري، وبار، يختص بخصائص كثيرة منها :

1 ـ .
انه كان لعاد وثمود، وبعد هلاكهما، قطنته الجن.

2 ـ .
ان فيه خصبا وماء، ومرعا وشجرا، وثمرا وابا، لا توجد في ارض الانس.

3 ـ .
ان الناس مصابون بالصرفة فلا يهتدون اليه ابدا.

4 ـ .
ان الذي قد يقع على وبار مرة، كما حدث لدعيميص الرمل العبدى، لا يستطيع ان يقع عليها تارة اخرى ابدا.

5 ـ .
ان هذا الحيز وان كان الناس لايهتدون اليه فهو كمطارح البزاة، وبهور ذابر، ووحش

اضم، فانهم مع ذلك يعرفون انه يوجد في اليمن، وربما كان بين نجران وحضرموت ومهرة والشحر (13).

ويبقى ان نقرر بأن كل آراء العلماء والمفكرين العرب كانت ترتاب في وجود وبار، بله عين وبار، وكما كنا رأينا ذلك النفي القاطع بوجودها لدى ابي عثمان الجاحظ.

ونلاحظ ان الحيز الاسطوري هنا جميل ولكنه محفوف بالاخطار. كما نلاحظ انه يتسم بالخصب والمرع وكثرة الثمرات، ولكنه مجهول الطريق. وهو في الحالين لا ينبغي للانس ان يقطنوه، او يقعوا عليه، او يختلفوا اليه، كما يختلفون الى الامكنة الجغرافية. فهو اذن لا غلاقة له بالحيز الجغرافي، لاننا نجهل مساحته وتضاريسه وحدوده والطرق التي تفضي اليه، فهو يضاف الى حيز جبل قاف، وبلاد الواق واق، وسواهما من الحيزات الاسطورية التي لا وجود لها الا في عالم الخيال.

3 ـ الحيز شبه الاسطوري :

عرفنا الحيز الجغرافي، كما عرفنا الحيز الاسطوري، فما بال الحيز شبه الاسطوري ؟ وهل مثل هذا التصور، منطقيا، جائز ؟ والحق اننا حين اخذنا نتقصى اضرب الحيز وقع لنا منه شيء لا يجوز ان ينتمي الى الحيز الجغرافي لانه ليس جغرافيا خالصا، ولا الى الحيز الاسطوري لانه ليس اسطوريا محضا، فكان علينا ان نعامله هذه المعاملة البينبينية.

ومن الآية على ذلك قول الهاتف للقمان بن عاد : «اطلع رأس ثبير» (14)، فأى من الاثبره هذا ؟ وهل كان يجوز للقمان ان يهتدى السبيل اليه من بين هذه الاثبرة الكثيرة التي يذكرها الجغرافيون القدامى، فهل كان ثبير غينى، ام ثبير الاعرج، ام ثبير منى ؟ بل هل كان ثبير الزنج، ام ثبير الخضراء، ام ثبير النصح، ام ثبير الاحدب . . . (15) ؟ ان كثرة المواضع التي كانت العرب تطلقها اسما على ثبير، بمكة وضواحيها، لمما يجعلنا نذهب الى أن ثبيرا هذا وان كان في الاصل علما جغرافيا، الا انه في اسطورة لقمان بن عاد، وبحكم وروده في خضم عناصر اخراة اسطورية كالهاتف، والعمر الطويل المسرف في الطول الى حد المستحيل، والوقوع على جنس بعينه من النسور السحرية ـ كل اولئك عوامل تفقده صفته الجغرافية التي كان عليها اصلا، وتولجه في باب الاسطوريات. فكيف كان لقمان بن عاد يستطيع الاهتداء الى ثبيره هذا من بين هذه الاثبرة الكثيرة والحال ان الهاتف لم يحدد له شفرة تتيح له التمييز بينها ؟ واخرى ان الهاتف يخاطب لقمان تارة ثانية فيذكر له المضي الى «رأس الجبل، فوق مرعى الوعل، رأس السرماج المعتزل» (16) . وهذه أمكنة اسطورية لاصلة لها بالجغرافيا، ولا علاقة لها بالمعالم التي يعرف الناس. فرأس الجبل لا يعني الامطلق اي جبل له راس او قمة. ولا نرى اي صفة جغرافية تميز هذا المكان الاسطوري الذي لا يعرفه الا هذا الهاتف، وهو في الحقيقة لا يعرفه لانه غير موجود، كما ان هذا المكان لا يطرح البتة مادام الهاتف نفسه، في الحقيقة ايضا، غير موجود، مما ينفي عن الحدث الاسطوري الثبات التاريخي ويزيل منه بالقوة الوجود.

وينضاف الى ذلك عدة امكنة لا وجود لها في معجم الاماكن الجغرافية مثل «الصفا الاملس» (17)، و «الصفا الاسود» (18)، و «الجبل الايسر» (19)، و «الجبل» فقط، و

«الصفا» فقط، اي بدون وصف. فمثل هذه الاماكن التي تبدو في ظاهرها جغرافية، وفي حقيقتها اسطورية مما ينبغي ان يشكل حيزا اسطوريا بحكم الشبه.

امتزاج الحيز الخرافي بالجغرافي

لقد نلاحظ ان الحيز الجغرافي في الاساطير التي عرضنا لها يمتزج امتزاجا يكاد يكون منتظما، بالحيز الاسطوري. وهو شيء يماثل ما كنا لاحظناه من توازى الشخصية الاسطورية مع الشخصية او الشخص المفترض فيه التاريخية مثل لقمان بن عاد، وعمرو بن يربوع، والهدهاد بن شرحبيل، وهلم جرا، فقد كنا الفينا لكل واحد من هؤلاء شخصية اسطورية تقارفه ولا تفارقه.

وكذلك نلفي لحيز عمرو بن يربوع، وهو رجل يقدم الينا في امهات التراث الادبي العربي، على انه شخصية تاريخية، مظهرا خرافيا خالصا هو ذلك الذي وقع له حين ظفر بالسعلاة التي تزوجها، فاين كان ذلك الحيز الغريب الذي كانت تحيا فيه سعلاته الجميلة؟ وكيف وقع له هو وحده من دون العالمين؟ ثم ما شأن الحيز الآخر الذي طارت اليه السعلاة مجرد رؤيتها البرق على بلاد السعالي؟ فكيف اذن كانت بلاد السعالي؟ فهل كانت جبلية ام سهلية؟ ام رملية، ام صحراء قاحلة، وبيداء مقفرة؟ وماذا استهوى السعلاة في هذا الحيز السحري الذي اغراها بمزايلة حيز الانس؟ كل واولئك اسئلة تظل بدون جواب. وان حاولنا الاجابة عنها، فان كل واحد منا سيجيب عنها حسب هواه، اذ كان الامر لا يعدو ان يكون قائما حول اسطورة جميلة لا صلة لها بالواقع والتاريخ. فلنطل ارجلنا الشافعية اذن، فهو حيز اسطوري لا ينبغي لنا ان نعامله الا معاملة الاسطورة.

ويبدو ان السعالي والجن والغيلان والارئياء والهواتف تضيق الى حد بعيد بالحيز الجغرافي الحقيقي وتحن ابدا الى الحيز الاسطوري الذي يلائم طبيعة ميولها الاسطورية، وتصرفاتها الخرافية. ومن الآيات على ذلك سلوك سعلاة عمرو بن يربوع التي ظلت، فيما يبدو، ضجرة متضايقة بالحيز الحقيقي الذي الفته غير طبيعي بالقياس اليها، وغير ملائم لحياتها الاسطورية الجميلة. فظلت تنتظر الى ان امكنتها الفرصة بايماض البرق الذي هداها الى حيزها المودود فطارت اليه غير مكترثة بمزايلة بعلها ولا انجالها الذين انجبتهم معه.

فكأن الاساطير العربية تعترف ضمنيا بعدم حقيقية هذه الحكايات، وان الجن لا ينبغي لها ان تعيش مع الانس، وان دعت الى ذلك ضرورة قاهرة، فالى حين. والمثال الثاني المتجسد في فارعة بنت سكن التي وقعت للهدهاد بن شرحبيل في بعض مغامراته بالصحراء، فهي على الرغم من انجابها اطفالا ثلاثة مع الهدهاد، فانها ظلت تحن الى حيزها الاصلي، ولم تكن تنتظر الا سببا تافها، او ملاحظة عابرة تصدر عن بعلها الانسي لتغادره مسرعة الى غير اياب. وهنا نلاحظ ما كنا لاحظناه هناك من ان الحيز الذي كان يعيش فيه الهدهاد تاريخي او جغرافي، بشكل او بآخر، على حين ان الحيز الذي كانت تحيا فيه زوجه الجنية، وعلى الرغم من انه وقع عليها في بعض الاشجار بالصحراء، فانه بحكم عدم ظهور الجن للعيان الا في احوال نادرة، فان حيز فارعة حتما هو غير حيز الهدهاد اولا وآخرا: اي قبل الزواج وبعد البين.

والذي يعنينا عناية اكثر في كل هذا ان الاسطورة تنطلق من حيز حقيقي او تاريخي، او افتراضا كذلك، ثم لا تلبث ان تتعلق بحيز اسطوري يخرج بالاسطورة من العالم المرئي، الى العالم غير المرئي. فدعيميص الرمل حين يقص اثر البعير، انما ينطلق من حيز جغرافي، ولكنه لا يزال وراء هذا البعير الغريب الى ان يلج في حيز خالص الاسطورية حين ينتهي الى عين وبار التي لم يكد ينتهي اليها سواه، لصرف الجن عنها وجوه الناس.

وقد لاحظنا ان الحيز الاسطوري لا يتكرر اذا ظهر : فحيز سعلاة ابن يربوع انما يعلم به النـاس حين يكشفه البرق بايماضه، ثم لا يعلمون بشأنه من بعد ذلك ابدا. فهم لم يستطيعوا التوجه الى شطره : اما جهلا بمكانه، واما وقوعا تحت تأثير الصرفة. ولم يقع الا بعض ذلك لحيز دعيميص الذي لم يشاهد عين وبار الامرة واحدة. ومثله يقال في حيز ارم ذات العماد (المدينة الاسطورية المزعومة التي توهمت الذهنية الشعبية ان القرآن الكريم أومأ اليها (20)، مع ان قوله تعالى : «التي لم يخلق مثلها في البلاد» (21) لايدل الا على القبيلة، لان الخلق يكون للانسان وما في حكمه من الاحياء، لا للمدينة التي هي شيء من الاشياء، ثم لان الخلق لا يكون الا للخالق، وبناء المدن لا يكون الا للبنائين، فما بال الخلق الذي يكون للمدن في هذه القضية ؟. ثم ان وصف الاسطوريين لها بتلك الاوصاف الخارقة، وباختلافهم اختلافا شديدا فيمن بناها ؟ وكم عاش ؟ وهل سكنت ام لم تسكن ؟ وانها بنيت لمضاهاة الجنة التي اعد الله للمؤمنين المتقين من عباده، كل اولئك عوامل تجعلها ادخل حتما في الاساطير الخارقة منها في اي شيء آخر، حيث ان كل الاتجاهات الشعبية تخالف ما ذهب اليه القـرآن . . .) الـذي بمجـرد ان يقـع عليه عبـد الله بن قلابـة يختفي الى الابـد (22). وقـد وقـع عليه حين خرج يومـا يلتمس بعيرا له اضله (ولنلاحظ ان هذه الاسطورة تشبه اسطورة الرجل العربي الذي قص اثر البعير الغريب في رواية، ودعيميص الرمل في رواية اخراة حتى انتهى الى عين وبار. فالبعير في الاحوال الثلاث هو الذي يكون علة في استكشاف مثل هذه الحيزات الاسطورية العجيبة). فالحيز الاسطوري هنا لا يرى الا مرة واحدة ثم يختفي الى الابد وذلك ديدن الحيز الاسطوري الذي لا يقبل ان يرى اكثر من مرة واحدة من وجهة، كما لا يقبل ان يراه اكثر من شخص واحد وحيد من وجهة اخراة.

★

احالات

2 ـ يراجع الفصل الثالث من القسم الاول من هذه الدراسة.
3 ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6/303. وانظر ايضا كتاب الف ليلة وليلة (الليلة الثامنة عشرة)، فان بها قصة تشبه قصة الهدهاد مع الثعبانين المتصارعين.
4 ـ ابو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، 6/206 ـ 207.
5 ـ يراجع مثلا المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 1/48 في حديثه عن الاسكندر كيف يعول على ما حكى وهب بن منبه.
ومن الآيات على ذلك ايضا ان الحموى يذكر ان رجلا اسمه عبد الله بن قلابة وقع يوما على مدينة ارم ذات العماد، قريبا من صنعاء، وذلك في عهد معاوية. وجاء الى الخليفة ببعض ما عثر عليه من مجوهرات عجيبة، ففزع معاوية الى كعب الاحبار يسأله، فزعم له، فيما تزعم هذه الاسطورة، انها مدينة ارم ذات العماد، وانه لم يلجها رجل قط، فيما تزعم هذه الاسطورة، انها مدينة ارم ذات العماد، وانه لم يلجها رجل قط، ولن يلجها رجل بعد عبد الله هذا. (تراجع هذه الاسطورة في ياقوت، معجم البلدان، 1/198 ـ 200).
ومما تحكيه الاساطير العربية ان هذه المدينة المزعومة تنتقل تارة بالشام، وتارة باليمن، وتارة بالعراق، وتارة اخرى بغير هذه البلدان. وقد قرر المفسر ابن كثير بأن ذلك «كله من خرافات الاسرائيليين، من وضع بعض زنادقهم» (تفسير القرآن العظيم، 7/285)، . وان الخبر الذي ورد في القرآن الكريم حول ارم ذات العماد انما المقصود به الاخبار عن اهلاك القبيلة المسماة بعاد، لا الاخبار عن مدينة او اقليم. وانظر ايضا الزمخشرى، الكشاف، 54/747 ـ 748. وقد علق على ايراد قصة عبد الله بن قلابة وتقرير كعب الاحبار بانها ارم ذات العماد احد المعلقين على الكشاف بأن آثار الوضع على هذه القصة واضح.

T. Zodrov, les catégories du récit littéraire, in communication, No 8, P. 141.

6 ـ نوادر ابي زيد، ص 147، وانظر الجاحظ، م.م.س.، 197.
7 ـ ياقوت الحموى، معجم البلدان، 8/393.
8 ـ م.س. وانظر ايضا الجاحظ، م.م.س.، 1/154 ـ 155، و 6/215 ـ 216.
9 ـ ياقوت، م.م.س.

10 ـ م.س.، 394/8.
11 ـ م.س.، 393/8.
11 ـ الجاحظ، م.م.س.، 216/6.
13 ـ ياقوت، م.م.س.، 392/8.
14 ـ وهب بن منبه، كتاب التيجان، ص. 370.
15 ـ ياقوت، م.م.س.، 3/6 ـ 7.
16 ـ وهب بن منبه، م.م.س.، ص. 371.
17 ـ م.س.، ص. 377
18 ـ م.س.، ص. 378.
19. م.س.،ص. 376.
20 ـ سورة الفجر، الآيات: 6 ـ 8.
21 ـ الفجر، 8.
22 ـ الزمخشري، م.م.س.، 748/4.

★

القسم االثاني

الفصل الثالث

خصائص الخطاب في الاسطورة العربية

لا سبيل لنا في الوقت الراهن الا اصطناع الوصف للتمييز بين اللغة بالمفهوم المعجمي، اي بالمفهوم الدلالي الميت المخزون في بطون المعاجم، واللغة الفنية اي مجموعة الالفاظ او الشفرات التي يصطنعها كاتب ما، في كتابة جنس ادبي ما (وذلك اذا تنازلنا عن «الخطاب»، وعبرنا عنه باللغة الفنية، وهو شيء كثيرا ما يحدث). وقد استطاع الغربيون ان يميزوا بين هذين المدلولين بدون عناء ـ ونقصد بهما: اللغة، واللغة الفنية ـ وذلك حين اطلقوا لفظ «Langue» على المفهوم الاول، ولفظ «Langage» على المفهوم الثاني. ولكن قد لا تكون لنا سبيل على ذلك الآن الا باستخدام الوصف للغة بالمفهوم الثاني على الرغم من اننا نبالغ اشد المبالغة في استخدام وصف «الفنية» لعشرات من المفاهيم الجديدة في اللغة العربية. فبمجرد ما نعجز عن التدقيق واصطناع لفظ واحد، لمفهوم واحد، نفزع الى السيرة الدالة على قصورنا في تحديد المفاهيم، وذلك كما هو شأننا حين نقول: «الشخصية الفنية» و «الخصائص الفنية»، و «الوظيفة الفنية»، و «النواحي او الجوانب او العناصر الفنية»، اذا كنا نتحدث عن نص ادبي ما، و «النثر الفني»، وما لا يكاد يحصى من الاستعمالات المعاصرة. وأسوأ من ذلك ان كثيرا من الناس ممن يدمنون الكتابة الصحفية لا يميزون بين مفهومي: «التقني» و «الفني»، فيلبسون بينهما لبسا شديدا. وليس كل ذلك الا ضربا من «العي الفني» (وما عيب ان نصاب نحن ايضا بعدوى هذه الفنية فنصف بها مجموعة الشفرات التي تشيع في نصوص الاسطورة العربية القديمة).

وتتميز اللغة الفنية المصطنعة في سرد هذه الاساطير بخصائص نحن ذاكروها في هذا الفصل الذي نقفه على بعض ذلك.

اولا: الميل الى التقعر:

وينطبق هذا الاطلاق على النصوص الاسطورية التي يعزوها الرواة الى رئي ما، او كاهن ما، خصوصا. ولعل توقفنا لدى نص اسطورة الرئي شصار مما قد يفضي الى تمثل هذه اللغة الجزلة الى درجة الغرابة والتفيهق. فمن جملة ما يخاطب به شصار صاحبه خنافر بن التؤم الحميرى قوله: «كل دولة الى اجل، ثم يتاح لها حول، انتسخت النحل، ورجعت الى حقائقها الملل، انك سجين موصول، والنصح لك مبذول، واني آنست بأرض الشام، نفرا من آل العذام، حكاما على الحكام، يذبرون ذا رونق من الكلام.. فأصغيت فزجرت، فعاودت فظلفت...» (1).

وواضح ان هذا النص من وضع ابي بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي الذي كان اشتهر بوضع مثل هذه الحكايات والاساطير ثم نسبتها الى اشخاص تاريخيين او شبه تاريخيين «في معارض اعجمية، وألفاظ حوشية» (2) ليشبع نهمه من حبه للغريب، وتعلقه بالحوشي، وحرصه على التقعر في الحديث، شأن الاعراب البادين. وكأنه كان يتعمد ذلك تعمدا حتى يقنعنا بأن ما يكتب من احاديث هو حقا مما يروى، لا مما ينحل.

ولو انصف الرجل الادب، ولو كان عصره يتقبل ذلك منه تقبلا، لكان اعترف للناس بانه انما يكتب احاديثه كتابة، شأن الكتاب والادباء على عهدنا هذا حين يدبجون القصص والروايات والاشعار. ولكن لكل شيء اوانه، وذلك العهد لم يكن يحتمل الا الرواية التاريخية ولو لم تك كذلك. وقد احتال ابن دريد حتى وقع على عهد حافل بالاساطير، موغل في القدم، هو عهد ملوك اليمن القدامى مما عمى على عمله الخيالي فجعله يبدو وكأنه يرتدي رداء تاريخيا خالصا، وهو منه براء.

واول التقعر يأتي الى بعض هذا النص الذي اثبتنا جزءا منه في هذا المجاز، من الاسماء نفسها، او من اسماء الشخصيات ذاتها. فشصار اسم ثقيل النطق، منكر الحروف، وعسير المخارج، يعنت في منطقه اللسان عنتا شديدا. وناهيك ان هذه المادة من اندر المواد اللغوية استعمالا، وأقلها سيرورة بين الناس. وهي في معظمها تدل على معان خالية من المنفعة، مفعمة بالنصب والعناء، كالثقل والبعد والضحالة والمشقة والنشاز. واذا كان هذا النص الاسطوري اختار اسم شصار لاحدى شخصياته فبما رغبة منه جامحة في اقناعنا بسلامة النص، وتاريخية الشخصيات، وواقعية الاحداث نتيجة لذلك. فالجني كائن عملاق، قوي رهيب، واختيار اسم خشن مما يلائمه، حتما، فنيا وواقعيا. ولعل من اجل هذه العلة ان نجد التقاليد الشعبية تجنح الى اطلاق اطلاقات غريبة على اسماء الجان كشمهروش مثلا.

ولا يقف الامر لدى هذا الاسم في حد ذاته، وهو غريب، وانما يجاوزه الى شيء إكثر اثارة وهو جوهر الاسم، اي مسمى هذا الاسم الذي ينتمي الى جنس الجن، وبمجرد ان تبدو شخصية خارقة على مسرح احداث العمل السردي يمرق من العمل الادبي العادي ويلج في باب العمل الادبي الخارق او الاسطوري. ولاسواء شخصية عادية، وشخصية خارقة.

ونمضي الى اسم الشخصية الانسية فلا نلاحظ الا بعض ذلك، فاسم خنافر ليس اقبح منه اسما، ولا ابشع منه اطلاقا في العربية. فاذا كان اسم الشخصية الجنية يمثل الرعب والنشاز، فمعاني هذا الاسم تمثل البشاعة والقذارة والدمامة. وعلى الرغم من ان هذه المادة ليست صريحة الوجود في العربية الفصيحة، فان ما يشيع منها في العامية (الخنافر: في بعض العامية الجزائرية يعني الانف الكبير، او الانف الذي لا يفتأ يسيل، والذي قد تطلق عليه الفصحى «الانف الاذن» (وذلك بناء على ماورد في الامثال العربية السائرة: «أنفك منك ولو كان اذن» بالمفهوم الثاني، لا بالمفهوم الاول) من وجهة، وما يستعمل في الفصحى مما هو قريب منها: (الخنفس، او النفساء مثلا) يدل على بعض ما ذهبنا اليه من وجهة اخراة.

ونحن وإن كنا نقر بأن الاسماء الجميلة المنطق، واللطيفة الدلالات، لانكاد نعثر عليها في سيرة المجتمع العربي القباسلامي. وهي ان وجدت فانما كانت تطلق على العبيد والاماء (وقد علل المؤرخون والاجتماعيون العرب القدامى، ومنهم الجاحظ، ذلك بكون

العرب كانت تلتمس في اطلاق مثل هذه الاسماء على ابنائها من : ليث، وأسد، وثور، وخنافر للتهويل والتخويف في مواقف الهيجاء، ومقامات النزال. وانما كانت العرب «تسمي : بكلب، وحمار، وحجر، وجعل، وحنظلة، وقرد، على التفاؤل بذلك. وكان الرجل اذا ولد له ذكر خرج يتعرض لزجر الطير والفأل، فان سمع انسانا يقول حجرا، او رأى حجرا سمى ابنه به وتفاءل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر، وانه يحطم ما لقي» (3). وان استعمال بعض هذه الاسماء في بعض هذه الاسطورة لا يعني الا ان ابن دريد الازدي كان عالما بنفسية العرب وما كانوا يريدون، بل وما كانوا يعتقدون، وذلك كيما يكون النص مطابقا، من الناحية الفنية، للواقع.

واذن فعلى ما في شصار وخنافر، وهما في رأينا مجرد اسمين من الاسماء التي يطلقها المبدعون على شخصياتهم، ولا تلزمنا بالذهاب الى تاريخيتهما، من تقعر واخشيشان الاعراب البادين، فهما متلائمان فنيا مع الواقع النفسي لذلك المجتمع الذي كان غارقا في المعتقدات الى ذقنه . . .

وثاني التقعر يأتي الى هذا النص من هذه الالفاظ التي لا يعدم بعضها حوشية وعجرفة. ولو كانت هذه الحوشية مما يجرى في احاديث الاعراب على هذا السياق لاحتملناها بشرها، وتقبلناها بعلاتها، وانما هي اسوأ من ذلك شأنا، وأفدح خطبا، فهي حوشية عالم باللغة، متمرس في دقائقها، موسوعي في موالجها ومخارجها. ذلك بان الاعرابي ان استطاع ان يكون فصيح اللسان، سليط البيان، جرىء الجنان، فانه لا يستطيع ان يعلل الامور تعليل العلماء والمناطقة والفلاسفة فيجعل لها مقدمات تنطلق منها، ونتائج تنتهي اليها. فبيان الاعرابي قح، ولكنه خام. وذهنه صاف، ولكنه غير محمل بأحمال الثقافة والعلم المكتسب. وبلاغته مشهود بها، ولكنها تنهض على الايجاز والايحاء وبساطة التفكير.

هذه واحدة.

والاخرى ان الاعرابي وان كان يجنح الى اصطناع بعض السجع البسيط فانه لا يلح على الطلب في امره، فيلج في باب التكلف والتعسف. ونحن نقبل من احاديث الاعراب ما كان يشبه النصوص التي وصلتنا من صدر الاسلام والمشهود بصحتها. ولامر ما رفض النقاد كثيرا مما جاء في «نهج البلاغة» لتعارضه مع روح التقاليد الخطابية التي صحت عن علي بن ابي طالب نفسه، وعن عصره بوجه عام . . . فان الفيت حديثا يلح فيه صاحبه على السجع العلمائي، او السجع النابع من روح كاتب من الكتاب، فاعلم انه موضوع، وذلك كقول ابن دريد : «كل دولة الى اجل، ثم يتاح لها حول، انتسخت النحل، ورجعت الى حقائقها الملل». فلا ينبغي ان تكون هذه السجعات المتتابعة على روى واحد الا من الانشاء المكتوب، لا من الكلام المطروح. والحوشية تبدو على هذا النص فاغرة الفم حين ينتهي الى : «انتسخت النحل»، فهو من الكلام الذي الحت عليه العلل، وافسده الخلل . . . فـ «النحل» من الالفاظ الجديدة التي ظهرت مع علم الكلام، ولا نحسب انها كانت ذائعة ابان ظهور الاسلام (وهو الزمن الذي تزعم الاسطورة انها تركض في مجاله)، وانما شاعت من بعد لدى الفلاسفة والمتكليمن حين احتدم جدالهم في اواخر العهد الاموى، ولا سيما

في العصر العباسي، حتى ان الشهر ستاني اطلق عنوانا لكتاب الفه حول علم الكلام من هذين اللفظين (الملل والنحل). وناهيك ان لفظ «النحل» (بكسر النون وفتح الحاء) مما لم يرد في القرآن بهذا المعنى، وانما ورد حكاية عن النحل، وعن النحلة بمعنى الصداق الذي يقدمه الرجل الى المرأة لدى عقد النكاح (4). فكيف اذن جاز لشصار، وهو رئي اعرابي وان كان من جنس الجن، ان يحدث صاحبه بمصطلحات علم الكلام قبل عهد علم الكلام بقرون ؟

فالشأن في هذه القضية لا يقوم على حوشية الالفاظ فحسب، وهو امر مسلم اذا وضعنا الكلام والشخصيات في موضع من الجغرافيا والتاريخ، وانما يقوم ايضا على تحميل الكلام ما لا يحتمل، وشحن الشخصيات بخطاب لاحق لها في اصطناعه من الناحية التاريخية، فينشز نتيجة لذلك من الناحية الفنية.

ولكن كل هذا الذي اتينا عليه لايعد من صميم الحوشي من الالفاظ اذا قارناه بقوله :

ـ «انك سجير موصول»،

ـ نفرا من آل العذام،

ـ يذبرون ذا رونق من الكلام،

فاذا كانت العبارتان الاوليان تتسمان بالحوشية لوجود «سجير»، و «آل العذام» فيهما، فان العبارة الثالثة لا ينبغي لها ان تتسم بهذه الحوشية قدر ما تتسم بالتكلف الذي ينفيه هو عن نظم القرآن : «ليس بالشعر المؤلف، ولا السجع المتكلف». فهذا السجع بالذات، هنا، بارد ثقيل، ومتعسف ممجوج.

ويمكن ان تنطبق هذه الخاصية على كل الاحاديث والاساطير او الحكايات المعزوة الى الكهان والجن والارئياء. فالتقعر والحوشية هما الصفتان اللتان تتصف بهما مثل هذه الاساطير. ويمكن ايجاز علية ذلك في بعض ما يلي :

1 ـ حب التطلع الى تمييز لغة الجن :

ان من الشائع، كما اسفنا القول، ان الجن، في الذهنية الشعبية، أقوى من الانس، وانهم قوم اعتى الى حد العملاقية والبطش القاصم. وقوم هذه صفاتهم لا ينبغي للغتهم ان تكون الا بعضا من اخلاقهم. فالعملاق العاتي لا يكون كذلك حتى يكون ذا صوت جهوري، بل مدو كالرعد القاصف، يسمعه الداني كما يسمعه القاصي. ولا يكون ذا صوت جهوري حتى يكون ذا لغة متقعرة، والفاظ مخشوشنة لاحظ فيها من الرقة والتهذيب.

وكل رئي او كاهن او شق او نسناس او غول او سعلاة او شيطان لا ينبغي له ان يمرق من دائرة التقاليد الجنية، طالما كانت هذه الاجناس من الكائنات الخرافية تتشابه فيما بينها، فيكون بعضها اصلا في بعضها الآخر.

2 ـ نزعة البداوة او الاعرابية :

اجمع علماء اللغة العرب، وعلماء النقد القدامي من العرب، معا، على اختصاص

الاعراب بلغة خشنة كأنها لغة هؤلاء الجن. ولم يكن هذا الاخشيشان قائما في اللغة التي كان هؤلاء الاعـراب يتكلمـون بها فحسب، وانـما كان قائما في السلوك، والاكل، واللباس، والمنام، والتفكير. ومن الآيات على ذلك اننا الفينا القرآن الكريم يصفهم تارة بانهم «أشد كفـرا ونفـاقـا واجدر ان لا يعلموا حدود الله» (5). وتارة بانهم لم يؤمنوا ولكنهم اسلموا فقط (6)، وتارة اخراة بانهم منافقون (7)، الى اوصاف اخراة معظمها ورد في معرض الذم، عبر عشر آيات من القرآن، في سور مختلفة.

والذي يعنينا ان صورة الاعرابي كانت تتسم بالخشونة والبداوة والحرمان. ولم يكن لاولئك الاعراب الا شجاعة استمدوها من اغراقهم في البداوة، وبيان استمدوه من اغراقهم في العربية. اما النعوت المتحضرة، والصفات المتلطفة فلم تقع لهم الا بعد ظهور الاسلام. ولما كانت هذه الاساطير في معظمها انما تدور قبيل الاسلام، او ابان ظهوره، فان ناسجيها حاولوا ان تكون متطابقة مع حال البداوة التي كانت تميز سلوك الاعراب الذين هم اصل هذه الاساطير: منهم تصدر، واليهم ترد.

وتعد هذه الخاصية في الحقيقة استمرارا للخاصية التي سبقتها.

3 ـ ادعاء الصدق او التاريخية :

ان كثيرا من الناس، فيما يبدو، كانوا يعتقدون بشكل او بآخر بوجود هذه الاساطير، ونتيجة لاعتقادهم بتاريخيتها فان اللغة الخشنة، بل المخشوشنة، المتقعرة، بل المتفيهقة التي كانت تروى بها، لم تك الا توكيدا شكليا لهذه التاريخية الخيالية. ومن الآيات على ذلك انا نلفي المسعودي، وياقوت الحموي، ومثلهما ابن كثير المفسر، على الرغم من تفطنه الى الدس الاسرائيلي الذي كان وراء كثير من الاساطير المنسوجة، ولا سيما التي لها صلة ببعض قصص القرآن الكريم ـ جميعا لا يجزمون بتكذيب هذه الاساطير تكذيبا مطلقا، اي عدها مجرد ادب اسطورى جميل، وكانهم كانوا في ريب منها، ولكن دون البلوغ في ذلك مرتبة اليقين الذي يفضي الى الرفض او الاثبات على بينة من الامر. وهذا السلوك الفكري مع المضمون في هذه الاساطير افضى الى سلوك آخر مع الشكل، اي مع طبيعة اللغة التي كانت تسرد بها هذه الاساطير، فاذا هي لغة ادنى ما تكون الى لغة الاعراب البادين.

ولو انصف هؤلاء التاريخ لعدوا هذه الاعمال المروية من الاساطير، ولو جاءوا بعض ذلك لاراحوا انفسهم واراحوا الناس من كثير من الطوائل الفكرية، ولنظر كل من نظر فيها، اليها على انها ادب، ولا يعامل الا على هذا الاساس.

ثانيا : السجع :

والسجع، كما هو معروف في المعاجم العربية وكتب البلاغة، منقول من سجع الحمامة اذا هدلت على نحو متتال بصوت واحد لا يبدو فيه اي تغير او اختلاف في الهديل، فشبهوا نهايات الجمل من الكلام التي تنتهي على نحو واحد بذلك، فقالوا : سجع.

واذا كانت الاداب الانسانية بحكم تركيب لغاتها الطبيعية كلها عرفت السجع في أساليبها، فان السجع في الادب العربي كان له شأن اي شان مما قبل ظهور الاسلام الى

بعض هذا القرن حيث لا يبرح بعض الكتاب يصطنع كتابة المقامة ـ وهي بحكم بنيتها ذات اسلوب مسجوع ـ للتعبير عن بعض الافكار الظريفة . فكأن تاثير السجع لا يبرح الى يومنا هذا قائما في الأدب العربي .

وقد يرد السجع في الكتابة بمعنيين مختلفين : احدهما المدح والرضا وذلك اذا صدر عمن يغترف من بحر في كلامه ، كنحو ما كان يحكى عن الاعراب البادين ، والفصحاء الابيناء ، والخطباء البلغاء ، ومن اوتوا القدرة الخارقة على النطق بالكلام العجيب ، ذي الرونق القشيب ، والذي السجع من بعض خصائصه ، ثم الذي الجمل القصار ، والمرصوف بعضها ازاء بعض كالعرائس المجلوات من بعض نعوته . . .

وأحدهما الآخر : الذم والتقزز . وذلك اذا صدر السجع عن طبع كليل ، وحس عليل ، وذوق مريض . اذ ترى مثل هذا الطبع يجشم نفسه الاهوال ، ويعنتها حتى يعنيها ، وينصبها حتى يضنيها من اجل التشبه باولئك الفصحاء حسب ما تروى لنا بعض آثارهم من احاديث قصيرة ، وخطب عجيبة في زخرف القول . وقد بدأت هذه السيرة تعتور النثر العربي ابتداء من القرن الرابع الهجري ، وظل يظلع في شعاب هذه المذمة الاسلوبية الى بداية هذا القرن . فلم نر الكتاب العرب كلفوا بمحسن بديعي ، مثلما كلفوا بالسجع . فهو حقا ابو المحسنات ، واشيعها ورودا في كلام المنشئين العرب عبر عشرة قرون من تاريخ النثر الفني .

ولكن لماذا هذا السجع في اسلوب الاساطير ؟

اننا لنعلم انها تعزى الى اعراب بادين ، كانوا في معظممهم يحيون قبيل ظهور الاسلام او ابان ظهوره ، فكان منتظرا ان تنسج مثل هذه الاحاديث الاسطورية المعزوة اليهم ، لما اسلفنا من بعض الاسباب ، في مثل هذا الاسلوب المسجوع . هذه واحدة .

والثانية ان الكهان كانوا قد عرفوا باحاديثهم المقتضبة ، ومعانيهم الغامضة ، والفاظهم المهولة ، واسلوبهم المسجوع في كل الاحوال والاطوار . وكانت الغاية الفنية ، فيما يبدو من هذا الامر ، مزدوجة : فمن وجهة لابهار السامع بهذا الكلام المسجوع الذي لا يخلو من اثارة وجمال حتى كان بعض الاعتقاد انهم كانوا يتلقونه وحيا من الشياطين ، ومن وجهة اخراة لتيسير السيرورة ، وتسهيل روايته بين الناس .

وعلى ان السجع لم يكن خطاب كل هذه الاصناف من الكائنات الخرافية التي كنا اتينا على ذكرها في القسم الاول من هذه الدراسة ، فان من الكائنات من عرف بالبطش والقوة ، والظلم والعنف ، والبغي والعدوان ، لا بالبلاغة والحكمة ، والسلاطة والبيان ، كالاغوال والسعالي التي لم تكن معروفة بقوة العارضة قدر ماهي معروفة بقوة البطش . فكأن صفة العي لديها ، كانت تواريها صفة البطش فيها .

ولعل اشهر هذه الكائنات التي كانت تصطنع السجع هي : الرئي والهاتف . ويتجلى ذلك خصوصا في خطاب هواتف لقمان بن عاد ، فقد التزمت هذه الهواتف ، في سبعة من المواقف ، السجع فيما كانت تطرحه من كلام على لقمان . ونحو ذلك يقال في الهواتف التي كانت تخاطب قيل بن عنز من حول البيت العتيق . ينضاف الى كل ذلك حديث رئي خنافر ابن التوأم الحميرى وهو شصار . كما يبدو ذلك ايضا في كثير من الاساطير الاخراة ، ولكن في ذوات الحجم المحدود ، اي في ذوات الموضوعات الصغيرة التي لا تكاد تورد الا في فقرات قصيرة .

ثالثا : السرد المرسل :

ولكن لماذا العدول عن السجع الذي كنا تحدثنا عنه وعددناه خاصية من خصائص الخطاب الاسطوري ؟ وكيف يجوز لنا ان نعتبر الخاصيتين المتناقضتين معا من خصائص هذا الخطاب ؟ وهلا وقفنا الامر على احداهما فحسب ؟ الحق ان السجع كان يشبه لديهم الشعر، بحيث لم يكونوا يتناولون فيه الا معاني مقتضبة، وربما طرحوا فيه مضمونا غامضا مضببا. فكان عسيرا على حاكي الحكايات، وساردى الاساطير ان يقدموها في اسلوب مسجوع سجعا مطلقا، لان اولئك الساردين لم يكونوا منشئين محترفين، فكان من العسير عليهم وهم الذين لم يكونوا يتميزون بفصاحة الاعراب، ولا بقوة عارضتهم. كما لم يكونوا يتفردون بالنعوت التي يتفرد بها، في مألوف العادة، المنشئون المحترفون ابتداء من ظهور ظاهرة عبد الحميد الكاتب الى ابي عثمان الجاحظ، الى ابي حيان التوحيدي، الى ابن العميد، الى بديع الزمان الهمذاني الى سواهم من جبابرة الكتاب في الادب العربي. بل كان على التاريخ ان ينتظر الى ان يظهر بديع الزمان الهمذاني ليكتب مقاماته باسلوب مسجوع في معظمها، ثم تقليد الحريري في مقامات التزمت السجع الالتزام المطلق، ثم اكثر من مائة من الكتاب المقاميين العرب عبر العصور التالية لاعطاء الحكاية العربية، اي السرد الحكائي والقصصي والاسطوري لدى العرب شكلا ثابتا يقوم، في معظم الاطوار، على سجعية الخطاب.

واذن فقد كان عسيرا على مروج للاساطير المستقاة او المستلهمة من حوادث التاريخ، ومعتقدات الشعوب ـ مثل وهب بن منبه (صاحب كتاب التيجان في تاريخ حمير) ان يقدم الينا اساطيره الجميلة في اسلوب كله مسجوع، فقد كانت غايته السرد البريء للاسطورة الباهرة، والخبر المتخيل المثير. اذ من العسير جدا على حاك ان يحكي علينا اسطورة في سجع لا ينقطع، بل ان السرد الطبيعي للحكاية هو الذي كان منه منتظرا، اذ هو الاقدر على الحكي والتعبير.

فالسجع اذن لا ينبغي له ان يكون الا من خصائص الافكار المقتضبة، والمعاني الصغيرة حتى جاء بديع الزمان الهمذاني واعطاه نفسه الطويل الذي لا يلحقه كلال. وقد كنا الفينا القرآن الكريم نفسه وهو سيد الكلام يصطنع الايقاع في مثل سورتي مريم والكهف، وفيهما يقص قصتي اهل الكهف ومريم، مثلا، عوضا عن السجع الصريح بمعناه الاصطلاحي كما هو الشأن، مثلا ايضا، في سورتي الكوثر والاخلاص. وذلك لان الخطاب كلما طال وامتد به الحيز، حسن ان يتمتع بحرية الترسل، وسيولة السرد، ولو انه يلتزم ايقاعا عاما فيه شيء من السجع . . .

ومن اجل كل ذلك الفينا معظم الاساطير التي ترتدي طابعا قصصيا، او حكائيا على الاقل، تعزف عن السجع عزوفا، وتلتزم بسرد بسيط لا اثر فيه للمحسنات اللفظية. ويتجلى ذلك خصوصا في اسطورة النسناس ، (8) واسطورة عين وبار (9)، واسطورة فارعة الجنية (10) وقصة ارم ذات العماد (11)، واسطورة دعيميص (12) واسطورة لقمان بن عاد او اسطورة النسور السبعة (13).

ان معظم هذه النصوص (تراجع في الملحق الذي اقمناه لدى نهاية هذه الدراسة) التي

تسرد الاساطير، غير مسجوعة. واغلبها ايضا خال من الشعر. فهي من هذه المناحي نماذج مبكرة لاشكال السرد الحكائي في الادب العربي، لان العرب كانوا دأبوا على انشاد الشعر وتسجيل الاحداث به، او فيه. فلما نلفي مثل هذه النماذج السردية التي تقوم على النثر الخالص، اي النثر غير المسجوع، ولا ذاك الذي تتخلله الاشعار، نعد ذلك حقا من مبكرات السرد القصصي في الادب العربي القديم.

ومن الملاحظ ان الرواة كانوا اطوارا يخرجون عما كنا لاحظناه في الخاصية الثانية حيث كانوا لايلزمون الجن بالكلام المسجوع، ولا الاشعار المنظومة، بل كانوا يضطرون الى سرد تلك الاساطير في نثر خال من كل الفنيات التي قد نعهدها في بعض الاساطير التي كتبها كتاب محترفون مثل اسطورة الرئي شصار مع خنافر بن التوءم لابي بكر بن دريد. وقد يعود ذلك، كما كنا اسلفنا الرأي، الى ان الرواة كانوا قصاصين واسطوريين قبل ان يكونوا علماء لغة، او عمالقة بيان، فكانوا يحكون الحكاية كما سمعوها او قريبا من النحو الذي سمعوها عليه. وانما يدل هذا، من جانب آخر، على ان الذهنية العربية منذ القديم كانت تميل الى هذا النحو من الادب السردي الخالي من هذه المحسنات البديعية التي اثقلت النثر العربي في العصور التالية، والتي لم تك في الحقيقة الا معقدات له، ومعرقلات لمساره الصحيح.

ويعود خلو هذه الاساطير من السجع الى احد امرين : اما لان ساردها الاول كان من المؤرخين لا من الادباء الذين يمكن ان نصفهم بالمحترفين، واما لان ساردها الاول كان من عامة الناس ممن لا يتقنون هذا الخطاب المتأنق المثقل بالمحسنات، والمشحون بالالفاظ الجزلة الانيقة التي تحمل معاني كريمة لا تضطرب الا في سوق العلماء والمؤرخين. وانما ادرجنا المؤرخين مع الفولكلوريين، لان المؤرخين القدامى كانوا يحكون الحوادث كالحاطبين بليل : ماصح من الاخبار وما لم يصح، وما امكن من الحوادث وما استحال منها، اي ما يقبله العقل وما يرفضه. فكان كثير من هذه الكتابات التاريخية يشبه الاساطير الجميلة، والقصص المثيرة، كحديثهم عن قابيل وهابيل وتبادلهما الاشعار، وقول آدم الشعر العربي، وهلم جرا من الاخبار التي لا تجدر بها اي صفة غير الاسطورية. وكانوا لا يتحرجون من الخوض في امر التاريخ العتيق دون التعويل على اي برهانات دامغة كالحفريات والآثار والوثائق تحت اي شكل من اشكالها، ولا على اي شيء مما يعد الآن مادة ضرورية للمؤرخ قبل ان يقدم على الكتابة عن مرحلة ما من الزمن، او حول قضية من القضايا الجديرة بالتأريخ.

رابعا : الخطاب الشعري :

كانت العرب لا يعجزها ان تلخص حكاية طويلة، او حادثة مثيرة، او فكرة معقدة، او معتقدا من المعتقدات الشعبية في بيت واحد من الشعر، فان شق عليها بعض ذلك ففي بيتين اثنين، فان شق عليها ففي ابيات ولكنها تكون في الغالب قليلة. ولكن لم يكن يعجزهم قط ان يحيلوا اي شيء الى شعر يتناشدونه،فقد كان الشعر لديهم هو الاداة الاولى، بل الوسيلة الممتازة، للتعبير الفني. فلا غرو ان نجدهم يضمنون كثيرا من اساطيرهم والغازهم وامثالهم وحكمهم في شعر يروى بين الناس. وبعض ذلك ما لاحظناه حين جئنا نبحث في شان بعض هذه الاساطير التي الفيناهم يسجلونها بالشعر ليروى ويحفظ. ويتجلى ذلك في حكاية علقمة بن صفوان بن امية مع الشق. وقد روى القدماء، ومنهم الجاحظ (14)

والمسعودي (15)، هذه الاسطورة وذكرا الابيات التي كان علقمة والشق الذي اعترضه في بعض شعاب مكة - يتحاوران بها قبل الالتحام في اقتتال شديد انتهى بهلاكهما معا.

والحق ان هذه الاسطورة قدم لها ابو عثمان الجاحظ بنثر قبل ان يصل الى المحاورة الشعرية. فهي من هذه الناحية تنتمي الى النثر السردي، كما تنتمي الى الشعر، مناصفة.

وقد يقال مثل ذلك في اسطورة النسناس الذي كانوا يزعمون انه كائن ممسوخ له انصاف اعضاء الانسان، ولكنه يكاد يعقل ويفكر، والآية على بعض ذلك انه كان ينطق، بل لا ينطق فحسب، وانما كان يرتجل الابيات من الشعر، كدأب افصح الاعراب. وقد الفينا الحموى (16) يسرد هذه الاسطورة باسلوب مرسل، ثم ياتي بشعر يعزوه الرواة، في نص الاسطورة، الى النسناس. فهذه السيرة الفنية تكاد تشبه اختها التي كنا لاحظناها في اسطورة علقمة بن صفوان مع الشق. ولعل من عجيب الاتفاق ان الشق هو نصف جسم، كما ان النسناس هو نصف جسم. وكل ما في الامر ان الاول ينتمي الى الجن، وان الثاني ينتمي في الاصل الى الانس، ولكنه استحال الى حيوان مجتر، على نطقه، بعد المسخ الذي اصابه، واللعنة التي المت عليه من السماء.

والحق ان نصوص هذه الاساطير لا تجمعها من الناحية الفنية الخالصة، جامعة، ولا تربط بينها الا وحدة الموضوع. اما اشكال السرد، وطرق التعبير فهي مختلفة اختلافا بعيدا. ويعود ذلك الى ان هذه الاساطير لم يروها راوية واحد، كما لم يكتبها كاتب واحد، وانما توزعت بين اصناف مختلفة من الساردين والمنشئين، فاختلف الاسلوب، وتباين الخطاب. ولكن ذلك الاختلاف لم يمنعنا من محاولة البحث في اشكال هذه الاساطير، والخوض في امر اللغة الفنية فيها. وقد راينا في امرها ما رينا، وانها اما نثر مسجوع، او نثر مرسل، او شعر مرتجل، تبعا للاطوار التي تنسج فيها هذه الاساطير.

وفي بعض تلك الاطوار الفينا هذه اللغة الفنية جزلة متأنقة، وينطبق ذلك على الخاصية الاولى، خصوصا.

ومما ينبغي ان يذكر ونحن ننتوى ان ننفض اليد من تدبيج هذه الدراسة، ان هذه الاساطير تختلف ايضا، من حيث حجمها : قصرا وطولا، فهي قد تعرض في بضعة سطور فقط، كما لا يتحرج الرواة اذا اسعفهم طول النفس - في عرضها عبر عشر صفحات كما نلاحظ ذلك خصوصا في اسطورة النسور السبعة. ولكن المقدار الاشيع لنصوص هذه الاساطير انها لا تجاوز صفحة وبعض صفحة. فهذا اذن هو الشائع العام. وما زاد او نقص فهو النادر الشاذ.

احالات

1 ـ ابو علي القالي، الامالي، 1/133 .
2 ـ ذكـر ذلـك ابو اسحاق الحصرى في زهر الاداب حيث كان اول من نبه على وضعية الاحـاديث الاربعـين (التي جاءت في الامالي للقالي في اغلب الظن)، وهي في معظمها اساطير وحكايات، فليراجع اذن ابو اسحاق، زهر الآداب، 1/173 ـ 274 .
3 ـ ابو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، 1/324 .
4 ـ ولآيتـان هما : «واوحى ربـك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا» (سورة النحل، 68)، و «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة» (سورة النساء، 4).
5 ـ سورة التوبة، 97 .
6 ـ سورة الحجرات، 14 .
7 ـ سورة التوبة، 101 .
8 ـ معجم البلدان، 5/240 ـ 241، و 8/394 ـ 395 .
9 ـ م . س . ، 8/393 .
10 ـ التيجان في ملوك حمير، 146 ـ 148 .
11 ـ ياقوت الحموى، م . س . ، 1/198 ـ 200 .
12 ـ م . س . ، 1/393/394 .
13 ـ وهب بن منبه، م . م . س . ، 369 ـ 378 .
14 ـ ابو عثمان الجاحظ، م . م . س . ، 6/206 ـ 207 .
15 ـ المسعودي، مروج الذهب، 2/193 .
16 ـ ياقوت الحموى، م . م . س . ، 5/240 ـ 241، و 8/394 ـ 395 .



القسم الثالث

نصوص

1 ـ نصوص اسطورية، حول الكائنات التي عرضنا لها في صلب الدراسة.
2 ـ اشعار حول الغول والسعلاة وما حولهما من المعتقدات لدى العرب.

1 ـ نصوص اسطورية :

ارم ذات العماد

«. . . ان ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد باليمن، بين حضرموت وصنعاء من بناء شداد بن عاد. ورووا ان شداد بن عاد كان جبارا. ولما سمع بالجنة وما اعد الله فيها لاوليائه من قصور الذهب والفضة والمساكن التي تجرى من تحتها الانهار، والغرف التي من فوقها غرف، قال لكبرائه:

ـ اني متخذ في الارض مدينة على صفة الجنة.

فوكل بذلك مائة رجل من وكلائه وقهارمته، وتحت يد كل رجل منهم الف من الاعوان، وامرهم ان يطلبوا فضاء فلاة من ارض اليمن، ويختاروا اطيبها تربة.. ومكنهم من الاموال، ومثل لهم كيف يعملون. وكتب الى عماله الثلاثة: غانم بن علوان، والضحاك ابن علوان، والوليد بن الريان يامرهم ان يكتبوا الى عمالهم في آفاق بلدانهم ان يجمعوا جميع ما في ارضهم من الذهب والفضة والدر والياقوت والمسك والعنبر والزعفران، فيوجهوا به اليه. ثم وجه عماله الثلاثة الى الغواصين الى البحار فاستخرجوا الجواهر فجمعوا منها امثال الجبال. وحمل جميع ذلك الى شداد. ثم وجهوا الحفارين الى معادن الياقوت والزبرجد وسائر الجواهر فاستخرجوا منها امرا عظيما. فامر بالذهب فضرب امثال اللبن. ثم بنى بذلك تلك المدينة، وامر بالدر والياقوت والجزع والزبرجد والعقيق ففضض به حيطانها، وجعل لها غرفا من فوقها غرف، معمدا جميع ذلك بأساطين الزبرجد والجزع والياقوت.

ثم اجرى تحت المدينة واديا ساقه اليها من تحت الارض اربعين فرسخا كهيئة القناة العظيمة. ثم امر فأجرى من ذلك الوادي سوايق في تلك السكك والشوارع والازقة، تجرى بالماء الصافي. وامر بحافتي ذلك النهر، وجميع السواقي، فطليت بالذهب الاحمر. وجعل حصاه انواع الجواهر: الاحمر، والاصفر، والاخضر، فنصب على حافتي النهر والسواقي اشجارا من الذهب مثمرة، وجعل ثمرها من تلك اليواقيت والجواهر. وجعل طول المدينة اثنى عشر فرسخا، وعرضها مثل ذلك. وصير سورها عاليا مشرفا. وبنى فيها ثلاثمائة الف قصر مفضضا بواطنها وظواهرها باصناف الجواهر.

ثم بنى لنفسه في وسط المدينة، على شاطيء ذلك النهر، قصرا منيفا عاليا، يشرف على تلك القصور كلها. وجعل بابها يشرع الى الوادي بمكان رحيب واسع. ونصب عليه مصراعين من ذهب مفضضين بانواع اليواقيت، وامر باتخاذ بنادق من مسك وزعفران فالقيت في تلك الشوارع والطرقات. وجعل ارتفاع تلك البيوت في جميع المدينة ثلاثمائة ذراع في الهواء، وجعل السور مرتفعا ثلاثمائة ذراع، مفضضا خارجه وداخله بانواع اليواقيت وطرائف الجواهر. ثم بني خارج سور المدينة اكما يدور ثلاثمائة الف منظرة بلبن الذهب والفضة، عالية مرتفعة في السماء، محدقة بسور المدينة لينزلها جنوده.

ومكث في بنائها خمسمائة عام.

(ثم) ان الله تعالى احب ان يتخذ الحجة عليه وعلى جنوده بالرسالة والدعاء الى التوبة والانابة، فانتخب لرسالته اليه هودا عليه السلام. وكان من صميم قومه واشرافهم . . . ثم ان هودا عليه السلام اتاه فدعاه الى الله تعالى وامره بالايمان والاقرار بربوبية الله عز وجل ووحدانيته فتمادى في الكفر والطغيان، وذلك حين تم لملكه سبعمائة سنة فأنذره هود بالعذاب وحذره وخوفه زوال ملكه، فلم يرتدع . . . ووافاه الموكلون ببناء المدينة واخبروه بالفراغ منها . . . فلما قرب شداد من المدينة، وانتهى الي مرحلة منها، جاءته صيحة من السماء فمات هو اصحابه اجمعون حتى لم يبق منهم مخبر . . . وساخت المدينة في الارض فلم يدخلها بعد ذلك احد الا رجل واحد في ايام معاوية يقال له عبد الله بن قلابة . . . خرج من صنعاء في بغاء ابل له ضلت فافضى به السير الى مدينة صفتها كما ذكرنا. واخذ منها شيئا من بنادق المسك والكافور، وشيئا من الياقوت، وقصد الى معاوية بالشام، واخبره بذلك، وأراه الجواهر والبنادق. وكان قد اصفر وغيرته الازمنة. فأرسل معاوية الى كعب الاحبار وساله عن ذلك، فقال:

ـ هذه ارم ذات العماد التي ذكرها الله عز وجل في كتابه، بناها شداد بن عاد . . . وقيل شداد بن عميلق بن عويج بن عامر بن ارم. وقيل في نسبه غير ذلك. لا سبيل الى دخولها، ولا يدخلها الا رجل واحد صفته كذا ووصف صفة عبد الله بن قلابة . . .

(ياقوت الحموى، معجم البلدان، 1/197 ـ 199).

الرئي شصار مع خنافر بن التؤم الحميرى

كان خنافر بن التؤم الحميرى كاهنا، وكان قد اوتي بسطة في الجسم، وسعة في المال، وكان عاتيا. فلما وفدت وفود اليمن على النبي صلى الله عليه وسلم، وظهر الاسلام، اغار على ابل لمراد فاكتسحها، وخرج باهله وماله، ولحق بالشحر فحالف جودان بن يحيى الفرضمي، وكان سيدا منيعا. ونزل بواد من اودية الشحر مخصبا كثير الشجر من الايك والعرين.

قال خنافر : وكان رئيي في الجاهلية لا يكاد يتغيب عني، فلما شاع الاسلام فقدته مدة طويلة وساءني ذلك. فبينما انا ليلة بذلك الوادي نائما اذ هوى هوى العقاب، فقال : خنافر، فقلت : شصار؟ فقال : اسمع اقل. قلت : قل اسمع. فقال : عه تغنم، لكل مدة نهاية، وكل ذى امد الى غاية. قلت : اجل . فقال : كل دولة الى اجل، ثم يتاح لها حول، انتسخت النحل، ورجعت الى حقائقها الملل. انك سجين موصول، والنصح لك مبذول، واني انست بارض الشام، نفرا من آل العذام، حكاما على الحكام، يذبرون ذا رونق من الكلام، ليس بالشعر المؤلف، ولا السجع المتكلف، فأصغيت فزجرت، فعاودت فظلفت. فقلت : بم تهينمون ؟ والام تعتزون ؟ فقالوا : خطاب كبار، جاء من عند الملك الجبار، فاسمع ياشصار، عن اصدق الاخبار، واسلك اوضح الآثار، تنج من اوار النار. فقلت : وما هذا الكلام ؟ فقالوا : فرقان بين الكفر والايمان، رسول من مضر، من اهل المدر، ابتعث فظهر، فجاء بقول قد بهر، وأوضح نهجا قد دثر، فيه مواعظ لمن اعتبر، ومعاذ لمن ازدجر، الف بالآي الكبر. قلت : ومن هذا المبعوث من مضر ؟ قال : احمد خير البشر، فان آمنت اعطيت الشبر، وان خالفت اصليت سقر.

فآمنت يا خنافر، واقبلت اليك ابادر. فجانب كل نجس كافر، وشايع كل مؤمن طاهر. والا فهو الفراق، لا عن تلاق. قلت : من اين ابغي هذا الدين ؟ قال : من ذات الاحرين، والنفر اليمانين، اهل الماء والطين. قلت : اوضح . قال : الحق بيثرب ذات النخل، والحرة ذات النعل، فهناك اهل الطول والفضل، والمواساة والبذل. ثم املس عني.

فبت مذعورا اراعي الصباح، فلما برق لي النور امتطيت راحلتي، وآذنت اعبدى، واحتملت باهلي حتى وردت الجوف، فرددت الابل على اربابها، بحولها وسقابها. واقبلت اريد صنعاء، فأصبت بها معاذ بن جبل . . فبايعته على الاسلام . . .

(ابو علي الامالي : 1/132 ـ 133)

اسطورة زواج عمرو بن يربوع بالسعلاة

ذكر ابو زيد (في نوادره) ان رجلا منهم (من الاعراب) تزوج السعلاة، وانها كانت عنده زمانا، وولدت منه. حتى رأت ذات ليلة برقا على بلاد السعالي، فطارت اليهن، فقال :

رأي برقا فأوضع فوق بكر　　　فلا بك ما أسال وما اغاما

فمن هذا النتاج المشترك، وهذا الخلق المركب عندهم، بنو السعلاة من بني عمرو بن يربوع، وبلقيس ملكة سبا.

(ابو عثمان، الحيوان، 6/197).

ولهذه الاسطورة تكملة في نوادر ابي زيد نصها :

«بلغني ان عمرا هذا، تزوج السعلاة، فقال له اهلها : انك تجدها خير امراة ما لم تر

برقا، فستر بيتك ما خفت ذلك. فمكثت عنده حتى ولدت له بنين، فابصرت ذات يوم برقا فقلت :

الزم بنيك، عمرو، اني آبق   برق على ارض السعالي آلق».

(نوادر ابي زيد، 147، وابو العلاء المعري، الفصول والغايات، 210 . . .).

اسطورة الزواج بفارعة الجنية

لما ولي الهدهاد بن شرحبيل، زحف اليه عمرو ذو الاذعار، وبرز اليه الهدهاد، والتقوا بموضع معروف باليمن فتحاربوا اياما، فلما فصل العسكران، وبرز بعضهما الى بعض، خرج الهدهاد على ناقة في زي اعرابي حتى وصل الى عساكر عمرو ذى الاذعار، فطاف به وتدبر عساكره . . . فانصرف الهدهاد يريد عساكره. فسار حتى بلغ الى شرف العالية في يوم قائظ . . . فنظر الى شجاع اسود عظيم هارب، وفي قلبه شجاع رقيق ابيض فادركه فاقتتلا حتى لغبا، ثم افترقا. ثم اقبل الشجاع الابيض الى الهدهاد فتشبت مع ذراع ناقته حتى بلغ راسه الى كتفها، ففتح فمه كالمستغيث، فرد يده الهدهاد الى سقائه، فصب الماء في فيه حتى روى. ثم عطف في طلب الاسود فادركه، فاقتتلا طويلا فلغبا فافترقا. واقبل الابيض الى الهدهاد، كما فعلا اولا، كالمستغيث. فصب الهدهاد الماء في فيه حتى روى. ثم اقبل على الاسود واخذه، فلم يزل الابيض حتى قتل الاسود. ثم مضى على وجهه حتى غاب عنه.

ومضى الهدهاد الى شعب عظيم فاختفى فيه، فبينما هو مستتر بشجر اراك اذ سمع كلاما، فراعه، فسل سيفه. فاقبل اليه نفر جان حسان الوجوه، عليهم زي حسن، فدنوا منه فقالوا : عم صباحا يا هدهاد. لا باس عليك. وجلسوا وجلس. فقالوا له : اتدري من نحن؟ قال : لا. قالوا : نحن من الجن ولك عندنا يد عظيمة. قال وماهي؟ قالوا له : هذا الفتى اخونا من ابناء ملوكنا هرب له غلام اسود فطلبه فادركه بين يديك فكان ما رايت وفعلت. فنظر الهدهاد الى شاب ابيض اكحل، في وجهه آثار خداش. فقال له : انت هو. قال : نعم. قالوا له : ما جزاؤك عندنا الا اخته نزوجها منك، وهي رواحة بنت سكن. فزوجوه اياها وقالوا له : لها عليك شرط لا تسالها عن شيء تفعله مما تستنكر منها، فان سالتها فهو فراقها. قال : نعم. قالوا له : ارجع الى قصرك بينون فانها تاتيك ليلة كذا . . .

فجلس في الليلة التي امروه ان يجلس فيها مرتقبا حتى احس ثقلا في القصر، وهرب جميع من معه في القصر من الثقل الذي احسوه . . . حتى اتوا بها اليه، فادخلوها عليه. واولدها ولدا ذكرا. فلما شب وصار ابن سنة، فبينما هو يناغيه اذ اقبلت كلبة من باب المجلس فاخذت برجل الطفل وجرته حتى ذهبت به عنه، فغاب. فنظر الى رواحة فسكتت، وسكت. ثم ولدت له انثى، فلما صارت بتلك السن، اتت الكلبة فجرت برجلها وهو ينظر فسكت، وغابت عنه. ثم ولدت له ذكرا، فلما بلغ سن اخيه واخته اتت الكبلة وفعلت كما فعلت اولا، قال لها : يا رواحة، قالت له : كيف؟ قال لها : اكف ما نال هؤلاء الاطفال؟ قالت له : فارقتك يا هدهاد. اعلم انه لم يجر منهم احد، بل هم محمولون، وتلك درة تحملهم وتربيهم حتى يبلغوا خمس سنين فياتوك انقياء. فاما ابنك الاول فقد مات احسن الله عزاءك فيه. واما الآخر فانه ياتيك وليس يعيش . . . واما ابنتك فانها تاتيك وتعيش لك.

ثم ذهبت عنه فلم يرها بعدها ووجد في الفراش ابنه وبنته بلقيس، فمات الصبي، وعاشت بلقيس.

(وهب بن منبه، كتاب التيجان في ملوك حمير، 145 ـ 147).

اسطورة شق علقمة بن صفوان

«وذكروا عن علقمة بن صفوان بن امية بن محرب الكناني، جد مروان بن الحكم لأمه، انه خرج في بعض الليالي يريد مالا له بمكة، فانتهى الى الموضع المعروف الى هذا الوقت بحائط حرمان، فاذا هو بشق قد ظهر له في اوصاف ذكرها (والغريب ان صفوان الذي رووا عنه هذه الاسطورة، وتلقوا عنه نعوت هذا الشق، هو نفسه وجدوه مقتولا مع الشق، فكيف يجوز ان تروى الاخبار عن الاموات ؟ . . .) فقال شق :

علقم اني مقتول وان لحمي ماكول
اضربهم بالمسلول ضرب غلام مشمول

رحب الذراع بهلول

فقال علقمة :

شق، مالي ولك ؟ اغمد عني منصلك

تقتل من لا يقتلك ؟

فقال شق :

علقم، غنيت لك كيما ابيح معقلك

فاصبر لما قد حم لك

فضرب كل منهما صاحبه، فخرا ميتين. وهذا مشهور عندهم، وان علقمة بن صفوان قتلته الجن»

(المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 2/140 ـ 141).

وأورد هذه الاسطورة نفسها ابو عثمان برواية مختلفة بعض الاختلاف :

«خرج في الجاهلية (علقمة بن صفوان بن امية بن محرث الكناني، جد مروان بن الحكم). وهو يريد مالا له بمكة. وهو على حمار، وعليه ازار ورداء، ومعه مقرعة، في ليلة اضحيانة حتى انتهى الى موضع يقال له حائط حزمان، فاذا هو بشق له يد ورجل، ومعه سيف، وهو يقول :

علقم اني مقتول وان لحمي مأكول
اضربهم بالهدلول ضرب غلام شملول

فقال علقمة :

ياشقها مالي ولك ؟ اغمد عني منصلك

تقتل من لايقتلك ؟

فقال شق :

عبيت لك عبيت لك كيما اتيح مقتلك

فاصبر لما قدحم لك

قال : فضرب كل واحد منهما صاحبه، فخرا ميتين. فممن قتلت الجن علقمة بن صفوان هذا، وحرب بن امية».

ابو عثمان، الحيوان : 6/206 ـ 207).

اسطورة عين وبار

. . . ان رجلا من اهل اليمن رأي في ابله ذات يوم فحلا كانه كوكب، بياضا وحسنا، فاقره فيها حتى ضربها. فلما القحها ذهب ولم يره، حتى كان في العام المقبل فانه جاء وقد نتج الرجل ابله، وتحركت اولاده فيها، فلم يزل فيها حتى القحها. ثم انصرف. وفعل ذلك ثلاث سنين. فلما كان في الثالثة واراد الانصراف هدر، فاتبعه سائر ولده. ومضى فتبعه الرجل حتى وصل الى وبار. وصار الى عين عظيمة. وصادف حولها ابلا حوشية وحميرا وبقرا وظباء وغير ذلك من الحيوانات التي لا تحصى كثرة، وبعضه آنس ببعض. وراى نخلا كثيرة حاملا وغير حامل، والتمر ملقى حول النخل قديما وحديثا، بعضه على بعض. ولم ير احدا . . .

فبينما هو واقف يفكر اذ اتاه رجل من الجن فقال له :

ـ ما وقوفك هاهنا ؟

فقص عليه قصة الابل.

فقال : لو كنت فعلت ذلك على معرفة لقتلتك. ولكن اذهب واياك والمعاودة فان هذا جمل من ابلنا عمد الى اولاده فجاء بها، ثم اعطاه جملا وقال له : انج بنفسك وهذا الجمل لك . . .

ثم جاء الرجل وحدث بعض ملوك كندة بذلك فسار يطلب الموضع فاقام مدة فلم يقدر عليه، وكانت العين عين وبار».

(ياقوت الحموى، معجم البلدان، 8/393).

واورد ياقوت هذه الاسطورة برواية اخرى نحن مثبتوها فيما يلي :

«كان لدعيميص الرمل العبدى صرمة من الابل، فبينما هو ذات ليلة اذ اتاه بعير ازهر كانه قرطاس. فضرب في ابله فنتجت قلاصا زهرا كالنجوم، فلم يذلل منها الا ناقة واحدة فاقتعدها. فلما مضت عليه ثلاثة احوال اذا هو ليلة بالفحل يهدر في ابله، ثم انكفأ مرتدا في الوجه الذي اقبل منه. فلم يبق من نجله شيء الا تبعه الا النويقة التي اقتعدها فأسف، فقال : لاموتن، او لا علمن علمها. فحمل معه زادا وبيض نعام، فكان يدفنه في الرمل بعد ان يملاه ماء. ثم تبع اثر الفحل والابل حتى انتهى الى وبار. فهتف به هاتف : انصرف فانها ليست لك. انها نجل فحلنا، وتلك الناقة التي تحتك لتحرمك بنا. واختر ان تكون اشعر العرب، او انسبهم، او ادلهم، فانك تكون كما تختار. فاختار ان يكون ادل العرب فكان كما اختار».

(م . س، ص . 393 ـ)

اسطورة لقمان بن عاد مع النسور السبعة

. . . لما توجه لقمان مع الوفد، و . . . اختار طول عمره فكان من دعائه حين سأل طول العمر، وترك ما وفد له، ان قال فيما دعا :

اللهم يارب البحار الخضر والارض ذات النبت بعد القطر

اسألك عمرا فوق كل عمر

فنودى ان قد اعطيت ما سألت، ولا سبيل الى الخلود، فاختر ان شئت سبع بقرات، من ظبيات عفر، في جبل وعر، لا يمسها قطر. وان شئت بقاء سبعة انسر سحر، كلما هلك نسر، اعقبه نسر. فكان اختياره بقاء النسور.

النسر الاول

فبينما لقمان يدور ذات يوم في جبل ابي قبيس بمكة، سمع مناديا لا يرى شخصه وهو يقول : يالقمان بن عاد المغرور ببقاء النسور، اطلع راس ثبير، ليس يعد وقدرك المقدور. فطلع راس ثبير فاذا بوكر نسر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما، فاختار لقمان احد الفرخين. ثم عقد في رجله سيرا ليعرفه وسماه المصون. ثم قال : المصون، الخالص المكنون، من بيت المصون، ومحذور السنون، وغبط العيون، والباقي بعد الحصون، الى آخر الدهر الخؤوون . . . .

وكان لا يغفل عن اطعامه حتى تم طائرا مسخرا له يدعوه باسمه للماكل فيجيبه حتى ادركه الكبر، فضعف فلم يطلق ان يطير. فبينما لقمان يطعمه لحما قد بضعه له اذ غص ببضعة منه فخر ميتا. فجزع لذلك (لقمان بن عاد) جزعا شديدا. وقال : هذا بلاء. وانشأ يبكي ويقول شعرا . . .

(ثم يورد الراوي تسعة ابيات يعزوها للقمان).

النسر الثاني

وكان لقمان يومئذ بالطائف، فبينما هو يبكي نفسه، اذ سمع المنادي ينادي : يا لقمان، دونك البدل. راس الجبل، فوق مرعى الوعل، رأس السرماج المعتزل، مأمور بطاعتك كالاول.

فطلع لقمان حيث وصف له النادي فاذا بوكر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما، فاختار احد الفرخين وعقد في رجله سيرا ليعرفه، فسماه «عوض». ثم قال : ـ انت العوض. المبرأ من تلف العرض، وآفات المرض، وتعواج الجرض، وحقك علي افضل مفترض، اؤديه كلما عرق نبض. وكان لقمان لا يغفل عن اطعامه حتى نهض طائا له، يدعوه باسمه فيجيبهَ حتى ادركه الكبر فضعف. فدعاه لقمان ذات يوم تحت شجرة ومعه اللحم قد بضعه له ليطعمه اياه، فاقبل النسر كاسرا بجوزه غصون الشجرة، فخر ميتا. فهل لقمان موته هولا عظيما . . .

(ثم يورد الراوي اثني عشر بيتا يعزوها للقمان . . .).

النسر الثالث

قال : وكان لقمان يومئذ بالسراة، فبينما هو يبكي نفسه تحت شجرة، اذ سمع مناديا ينادي :

ـ يا لقمان بن عاد، اطلع الصفا، تجد عند العرتون شرفا، تصادف فيه خلفا، وشبحا مامورا يطيعك منصفا، لمن تجد عنده خلفا، واسمه خلف واقبل بالحياة نصفا.

قال : فطلع لقمان راسَ الجبل، فوجد وكر نسر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما، فاختار احد الفرخين، وعقد في رجله سيرا ليعرفه به، وسماه خلفا، ثم قال :

ـ انت الخلف، كما وصفك من وصف، احترازا من التلف، وابقى مما سلف، ولك عندي افضل النصف.

وكان لا يغفل عن اطعامه حتى نهض طائرا مسخرا له، يدعوه للطعام فيجيبه، حتى اذا ادركه الكبر وضعف ولم يقدر (على) ان يطير، اخذ له لقمان قفصا يحمله فيه حيثما توجه ويطعمه فيه . . . فبينما لقمان في مجمع عكاظ، ومعه نسره ذلك في قفصه، اذ اجتمع اليه من حضر من العرب بعكاظ وطلبوا اليه ان يريهم نسره. فبينما هم يقلبونه وينظرون اليه اذ مات النسر في ايديهم وبينهم، فاغتم لقمان لموته وجزع عليه جزعا شديدا، وانحل جسمه . . .

(ثم يورد الراوي اربعة عشر بيتا ينسبها للقمان).

النسر الرابع

قال : ثم توجه لقمان . . . الى جبل قريب منهم. فلما دنا من الجبل سمع مناديا ينادي به : يالقمان بن عاد، اطلع الى الجبل، تلق عند السهور ذي الرتب، في تلة العرتون

المنتصب، مغيبا لم يغب، من حلول موت قد كتب، على اهل المشرق والمغرب.
فطلع لقمان ذلك الجبل حيث وصف الذي ناداه، فاذا هو بوكر نسر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما. فاختار احد الفرخين وعقد في رجله سيرا ليعرفه به، وسماه مغيبا. ثم قال :

ـ انت المغيب، كما سماك من لا يكذب، عيشك معي العيش المخصب، ويزاح عنك النكد المخرب، وانا عليك حدب، في بقائك مرتقب، فكن ابقى ممن قد ذهب.
فكان لقمان لا يغفل عن اطعامه حتى نهض طائرا له يدعوه باسمه للماكل فيبجيبه. حتى اذا كبر وضعف، ودعاه لقمان ذات يوم من راس الجبل فلم يجبه، فطلع اليه فوجده ميتا. فهاله ذلك من موته هولا شديدا، ونزل به كرب عظيم. فانشا لقمان يبكي نفسه . . .
(ثم يورد الراوي تسعة ابيات من الشعر الرديء).

النسر الخامس

فبينما لقمان في تلك الحال يبكي نفسه، اذ سمع مناديا يقول :

ـ يالقمان بن عاد، لك في الجبل الايسر، بين منبت الشت والعرعر، فوق الشاهق الاغر، فأخرجه منه واستبشر، فبطاعتك قد امر، والى الموت يصير البشر. فطلع لقمان الجبل، فاذا هو بوكر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخين، فاختار احد الفرخين، وعقد في رجله سيرا ليعرفه، وسماه ميسرة. ثم قال :

ـ انت الميسر، الباقي المحبب اليك اليسر، انك النسر الباقي بقاء الدهر.
وكان لقمان لا يغفل عن اطعامه حتى نهض طائرا مسخرا له يدعوه باسمه فيجيبه للمأكل حتى ادرك ذاك النسر الكبر وضعف. فدعاه لقمان ذات يوم ليطعمه فاقبل نحوه كاسرا، فوقع على منكبه يصيح، ومعه لحمه قد بضعه له، ثم حركه لينهض فلم يطق ان يطير. فذهب لقمان فجمع له عيدانا لينحت له قفصا يجعله فيه فوجده ميتا. فهاله لقمان موته وجزع لذلك جزعا شديدا. كادت ان تذهب نفسه (معه).
(ثم يورد الراوي عشرة ابيات يعزوها للقمان، وهي من اردا الشعر واسوئه).

النسر السادس

فبينما لقمان يبكي على نفسه ذات يوم، اذ سمع مناديا يقول :

ـ يا لقمان بن عاد، اطلع فوق الصفا الامس، مستقبلا مطلع الشمس، تجد وقرة كالترس، فيها راسخ محترس، عن طاعتك لا يحتبس، وستموت كل نفس.
فطلع لقمان (الى) حيث وصف له المنادي، فوجد وكر نسر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما، فاختار احد الفرخين، ثم علق في رجله سيرا ليعرفه (به)، وسماه انسا. ثم قال له :

ـ انت الانس من روعـات الدحس، والدهر غير التعس، وحياتك ببقاء النفس.
وكان لقمان لا يعدل عن اطعامه حتى نهض طائرا مسخرا له يدعوه باسمه الى المأكل فيجيبه، حتى كبر وضعف.

فبينما لقمان سائر من الطائف الى مكة ومعه لحم قد بضعه له، والنسر يحوم فوقه، اذ دعاه لقمان باسمه فانقض كاسرا نحوه فوقع ميتا. فاغتم لذلك لقمان غما شديدا . . . وبكى عند ذلك . . .

(ثم يورد الراوي سبعة ابيات على اساس ان لقمان بن عاد منشدها).

النسر السابع

فبينما لقمان يبكي نفسه اذ سمع مناديا يقول :

ـ يا لقمان بن عاد، لك فوق الصفا الاسود، حيث الشجر المتلبد، خلصة بيت الرشد، فرخ به وفاء الموعد، مامور بطاعتك فاصعد.

فصعد لقمان راس ذلك الجبل، فاذا هو بوكر نسر فيه بيضتان قد تفلقتا عن فرخيهما، فاختار احد الفرخين وعقد في رجله سيرا ليعرفه به، وسماه لبدا، وقال :

ـ انت لد، الباقي المخلد، الى آخر الابد، عيشك معي رغد، ويزاح عنك النكد، ويوفق لك الرشد، وعمرك لا ينفد.

وكان لقمان لايغفل عن اطعامه، حتى نهض طائرا مسخرا له يدعوه باسمه للماكل فيجيبه، حتى ادركه الكبر وضعف . . .

(ثم) ان رجلا من عاد الآخرة جاء الى لقمان فقال له :

ـ يا عم، مابقي من عمرك غير هذا النسر. فقال :

ـ يا ابن اخي، هذا لبد. (يريد : الدهر) . . .

فلما دنا اجل لقمان وبلغ الميقات، اقبل ذلك النسر لبد حتى وقع على شجرة النتظب (كذا) فدعاه ليطعمه من لحم قد بضعه. فاراد لبد ان ينهض فلم يطق ان يطير. فاقبل لقمان فزعا حتى قام تحته، وقال :

ـ انهض لبد، انت الابد، لا يقطع بي الامد، نهضا شدد، نهض الملك المجرد، الحارث بن ذي شدد . . .

فلم يطلق لبد ان ينهض وتفسخ ريشه، فهال ذلك لقمان هولا عظيما، ووقع موته منه موقعا جسيما، فانشا لقمان يبكي نفسه، ويقول :

موتي اني اموت اليوم يا لبد وحسرتي ان قد تصرم الابد

الى نهاية الابيات العشرة . . .)

ثم سقط لبد ميتا. فجاء لقمان لينهض فاضطربت عروق ظهره وخر ميتا.

وكان امرهما هذا بمرأى من رجل من العمالقة، يقال له المثنى بن عمرو العمليق، (والعمالقة يومئذ سكان السراة والحجاز كلها). وكان المثنى شاعرا حافظا، حفظ قول لقمان وشعره، وعاين كيف كان هلاك نسره . . .

ثم انطلق المثنى الى ناس من قومه العماليق فاخبرهم بامر لقمان ونسره، فانطلقوا حتى دفنوهما. والمثنى (هذا) صهر لقمان بن عاد.).

(وهب بن منبه، كتاب اليجان في ملوك حمير، 369 ـ 380).

من اساطير النسناس

«ومن احـاديث اهل اليمن ان قوما خرجوا لاقتناص النسناس، فرأوا ثلاثة منهم، فادركوا واحدا فاخذوه وذبحوه. وتوارى اثنان في الشجر، فلم يقفوا لهما على خبر. فقال الذي ذبحه :

ـ والله ان هذا لسمين، احمر الدم.

فقال احد المستترين في الشجر :

ـ انه قد اكل حب الضرو (وهو البطم) وسمن.

فلما سمعوا صوته تبادروا اليه واخذوه، فقال الذي ذبح الاول :

ـ والله ما احسن الصمت هذا، لو لم يتكلم ما عرفنا مكانه.

فقال الثالث :

ـ فهانا صامت لم اتكلم.

فلما سمعوا صوته اخذوه وذبحوه، وأكلوا لحومهم.

(ياقوت الحموى، معجم البلدان : 8/394).

اسطورة اخرى مماثلة حول النسناس

«وذكر بعض العرب قال :

ـ قدمت الشحر، فنزلت على رجل من مهره، له رياسة وخطر. فأقمت عنده اياما فذكرت عنده النسناس، فقال :

ـ انا لنصيده وناكله. وهو دابة له يد واحدة، ورجل واحدة، وكذلك جميع ما فيه من الاعضاء. فقلت له :

ـ انا والله احب ان اراه.

فقال لغلمانه :

ـ صيدوا لنا شيئا منه.

فلما كان من الغد اذ هم قد جاءوا بشيء له وجه كوجه الانسان، الا انه نصف الوجه، وله يد واحدة في صدره. وكذلك رجل واحدة. فلما نظر الي قال :

ـ انا بالله ابك.

فقلت للغلمان :

ـ خلوا عنه.

فقالوا :

ـ يا هذا، لا تغتر منه بكلامه، فهو اكلنا.

فلم ازل بهم حتى اطلقوه فمر مسرعا كالريح.

فلما حضر غداء الرجل الذي كنت عنده قال لغلمانه :

ـ اما كنت قد تقدمت اليكم ان تصيدوا لنا شيئا ؟ فقالوا :

ـ قد فعلنا. ولكن ضيفك قد خلى عنه، فضحك وقال :

ـ خدعك والله .
ثم امرهم بالغدو الى الصيد فقلت :
ـ وانا معهم . فقال :
ـ افعل
ثم غدونا بالكلاب ، فصرنا الى غيضة عظيمة وذلك في آخر الليل فإذا واحد يقول :
ـ يا ابا مجمر، ان الصبح قد اسفر، والليل قد ادبر، والقنص قد حضر، فعليك بالوزر.
فقال له الآخر :
ـ كلي ولا تراعي .
قال : فأرسلوا الكلاب عليهم فرايت ابا مجمر وقد اعتوره كلبان وهو يقول :

الويل لي مما به دهاني — دهري من الهموم والاحزان
قفا قليلا ايها الكلبان — واسمعا قولي وصدقاني
انكما حين تحارباني — الفيتماني خضلا عناني
لو بي شبابي ما ملكتماني — حتى تموتا او تخلياني

قال : فالتقيا عليه واخذاه .
فلما حضر غداء الرجل اتوا بأبي مجمر، بعد الطعام، مشويا . . . » .
(م. س. ، 5/240 ـ 241) .

2 ـ اشعار حول الغول والسعلاة وما فيهما من المعتقدات لدى العرب قبل ظهور الاسلام :

1 ـ ابيت بسعلاة وغول بقفرة — اذا الليل وارى الجن فيه ارنت
(مروج الذهب، 2/137) — (عبيد بن ايوب)

2 ـ ازل وسعلاة وغول بقفرة — إذا الليل وارى الجن فيه ارنت

(رواية اخرى)

(الحيوان للجاحظ، 6/160 ، مروج الذهب للمسعودي ، 2/136) .

3 ـ اصابت العام رعلا غول قومهم — وسط البيوت ولون الغول الوان

(عباس بن مرداس السلمي)

(الحيوان، 6/161) .

4 ـ انكرته حين توسمته		والحرب غول ذات اوجاع

(ابو قيس بن الاسلت الانصاري)

(المفضليات للضبي ، ص، 284).

5 ـ ان التي ضربت بيتا مهاجرة		بكوفة الجند غالت ودها غول
(عبدة بن الطيب)

(المفضليات للضبي ، 136).

6 ـ اني وان كنت صغير السن		وكان في العين نبو عني

فان شيطاني كبير الجن

(مجهول القائل)

(الحيوان، 6/229).

7 ـ اني وكل شاعر من البشر		شيطانه انثى ، وشيطاني ذكر

(ابو النجم).

(الجاحظ،م . س .)

8 ـ اهذا خليل الغول والذئب والذي		يهيم بربات الحجال الكواهل

(عبيد بن ايوب)

(الجاحظ،م . س . ، 6/167) و6/250).

9 ـ خيلا كامثال السعالي شزبا		تعدو ببيض في الكهريهة شوس

(الاشتر النخعي).

(م . س . ، 1/150).

10 ـ ذهبوا فلم ادركهم ودعتهم   غول اتوها والطريق المهيع

(متمم بن نويرة).

(الضبي، م.م.س.، 54).

11 ـ رأى برقا فاوضع فوق بكر   فلا بك ما اسال وما اغاما

(الجاحظ، م.م.س.، 6/197، وانظر المعري، الفصول والغايات، 210، ونوادر ابي زيد، 147، وابن سيده، المخصص، 14/52، وابن دريد، الجمهرة، 3/152، وابن جني، الخصائص، 2/19. ورواية ابن جني : ولا اغاما.

12 ـ ضربت فردة فصارت هباء   في محاق القمير اخر شهر

(البهراني)

(الجاحظ، م.س.، 6/233).
(والبهراني يومىء في هذا البيت الى ما كانوا يعتقدون من ان الغول اذا ضربت ضربة فردة ماتت منها، فان ثنى الضارب نجت).

13 ـ غلبتني على النجابة عرسي   بعد ان طال في النجابة ذكرى

(نفسه)

(م.س.، 6/82، و 235)

14 ـ فأصبحت والغول لي جارة   فيا جارتي انت ما اهولا
وطالبتها بضعها فالتوت   بوجه تغول فاستغولا
فمن كان يسأل عن جارتي   فإن لها باللوى منزلا

(المسعودي، م.م.س.، 2/135).

15 ـ فانصلتت لي مثل سعلاة العشر
تروح بالويل وتغدو بالغير

(راجز نجهل اسمه)

(الجاحظ، م.م.س.، 6/176).

16 ـ فثنيت والمقدار يحرس اهله　　فليت يميني قبل ذلك شلت

(مجهول)

(م. س.، 6/234)

(وهذا الشاعر يومىء هنا الى المعتقد الشعبي العربي القديم الذي كنا تحدثنا عنه في تعليقنا على البيت الثاني عشر، من ان الرجل كان اذا اثنى على الغول سلمت مهما يكن حجم الضربة الاولى).

17 ـ فلله در الغول اي رفيقة　　لصاحب قفر خائف متقتر

(م. س.، 6/145 و 251).

18 ـ فما تدوم على وصل تكون به　　كما تلون في اثوابها الغول

(كعب بن زهير)

(ديوان كعب، وشرح ديوان حماسة ابي تمام للمرزوقي، 1/39، والجاحظ، م. م. س.، 6/159. ورواية الجاحظ: «فما تدوم على حال تكون بها»).

19 ـ فيوما يوافيني الهوى غير ماضي　　ويوما ترى منهن غولا تغول

(جرير)

(ديوان جرير، ابن منظور، لسان العرب (غول).

20 ـ قليلا تبغيها الفحولة غيره　　اذا استسعلت جنان ارض وغولها

(عميرة بن جعل)

(الضبي، م. م. س.، ص. 258).

21 ـ لا بأس بالبيت الا ماصنعت به　　تبني وتهدمه هدما لك الغول

(مجهول)

(الجاحظ، م. م. س.، 6/196).

22 ـ لقيت الغول تسرى في ظلام بسهب كالعباية صحصحان
(ابو البلاد الطهوى، والسهب والصحصحان : المستوى من الارض).

(م.س.، 6/234).
23 ـ لها ساعدا غول ورجلا نعامة وراس كمسحاة اليهودي ازعرا
(ابو البلاد الطهوى ؟ والضمير في «لها» يعود على امرة كان يحبها).

(الجاحظ، م.س. 6/241).
24 ـ نحاه للحد زبرقان وحارث وفي الارض للاقوام قبلك غول

(ابو وهب العبسي)

(المرزوقي، م.م.س.، 3/1068).
ـ والحرب غول او كشبه الغول تزف بالرايات والطبول

(مجهول)

(الجاحظ،م.س.، 6/196).

26 ـ وتزوجت في الشبيبة غولا بغزال وصدقتي زق خمر
ثيب ان هويت ذلك منها ومتى شئت لم اجد غير بكر

(الحكم بن عمرو البهراني)

(الجاحظ، م.س.، 6/158 و225).
27 ـ وتمكننا اذا نحن اقتصنا من الشحاج اسعله الجميم

(سلمة بن الخرشب الانماري)
(الضبي، م.م.س.، 40).
28 ـ وحافر العنز في ساق مدملجة وجفن عين خلاف الانس في الطول
(مجهول)

(المسعودي، م.م.س.، والشاعر العربي يومىء في هذا البيت الى المعتقد الشعبي الذي كان يرى بأن للغول حافرا كحافر العنز، كما كان لها عينان بخلاف أعين الانس في الطول . . .).
29 ـ ورجال قتلى بجنبي اريك ونساء كانهن السعالي
(الاعشى)

(ديوان الاعشى، والجاحظ، م.م.س.، 161/6).

30 ـ وشيوخ صرعى بشطي اريك　　　ونساء كأنهن السعالي

(الاعشى، رواية اخرى للبيت)

(ابو الفرج الاصفهاني، 104/11).

31 ـ وصار خليل الغول بعد عداوة　　　صفيا، وربته القفار البسابس

(عبيد بن ايوب)

(الجاحظ، م.م.س.، 168/6).

32 ـ وغولا قفرة : ذكر وانثى　　　كأن عليهما قطع البجاد

(ابو المظراب عبيد بن ايوب العنبرى)

(م.س.، 159/6، والمسعودي، م.م.س.، 136/2. وروى في هذا المصدر :

ـ وغولا قفرة ذكرا وانثى

33 ـ وقد لقيت مني السباع بلية　　　وقد لاقت الغيلان مني الدواهيا

(عبيد بن ايوب العنبرى)

(الجاحظ، م.س.، 166/6).

34 ـ ولا تقعدوا وبكم منة　　　كفي بالحوادث للمرء غولا

(بشامة بن عمرو)

(الضبي، م.م.س.، 59).

35 ـ وما ميتة ان متها غير عاجز　　　بعار اذا ما غالت النفس غولها

(شاعر نجهل اسمه)

(م.س.).

36 ـ يا ايها الضاغب بالغملول　　　انك غول ولدتك غول

(مجهول لدينا)

(الجاحظ،م.س.، 171/6).

37 ـ يا ذا الذي نكبنا ونقبا　　　زوجه الرحمن غولا عقربا

(ابو شيطان اسحاق بن زرين)

(م. س، 6/242).

38 ـ يارجل عنز انهقي نهيقا لن نترك السبسب والطريقا

(راجز نجهل اسمه)

(المسعودي، م. م. س.، 2/135. وواضح ان الراجز هنا يعني الغول التي كانوا يعتقدون انها تساورهم حين تنقطع بهم الطريق في الفيافي وهم وحدان. والشاعر هنا يتحداها.).

39 ـ يا قاتل الله بني السعلاة عمرو بن يربوع شرار النات

(علباء بن ارقم)

(الجاحظ، م. م. س.، 6/161. والنات: يراد بها الناس، وارتكب الشاعر ذلك لضرورة الرجز).

★

مكتبة هذه الدراسة

الاصبهاني (ابو الفرج)،

كتاب الاغاني، دار الثقافة، بيروت، ط 5، 1981 .
ابن جني (ابو الفتح عثمان)،
الخصائص
دار الكتاب العربي، بيروت (مصور عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1976 ـ 1957).
ابن سيده (ابو الحسن علي بن اسماعيل)،

تفسير القرآن العظيم

دار الاندلس، بيروت، ط 3، 1401 ـ 1981 .
ابن منظور،
لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت (ب . ت .).
ابن هشام (ابو محمد عبد الملك)،
السيرة النبوية
مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط . 2 ، 1375 ـ 1955 .
الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر)،
الحيوان ـ دار الكتاب، بيروت، 1969 (تحقيق عبد السلام هارون). الحموى (شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله)، معجم البلدان، مكتبة الخانجي واخريات، القاهرة، 1906 .
الزمخشرى (جاد الله محمود بن عمر)،
الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الاقاويل، في وجه التاويل، دار الكتاب العربي، بيروت (ب . ت .).
.صحيح مسلم، مكتبة محمد علي بميدان الازهر، القاهرة (ب . ت .).
الضبي (المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر بن سالم).

المفضليات، تحقيق شاكر وهارون، دار المعارف، القاهرة، 1964 .
القالي (اسماعيل بن القاسم) .
الامالي، مطبعة الاستقامة بمصر، 1373 ـ 1953 .
المرزوقي (ابو علي احمد بن محمد بن الحسن) .
شرح ديوان الحماسة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953 .
المسعودي (ابو الحسن علي بن الحسين بن علي)،
مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، 1965 .
وهب بن منبه،
كتاب التيجان في ملوك حمير
مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط . 2 . (ب . ت .) .

مراجع بالفرنسية

M. arrivé, in sémiotique, H. Université, Paris 1982,
R. Bailly, dictionnaire des synonymes, Larousse, Paris 1974,
Encyclopaedia Universalis, France 1985,
St. Beuve, causeries du lundi, Florian, œuvres, édition granier.

★

فهرست



طبع الوكالة الوطنية للنشر والاشهار

يتنـاول هذا الكتاب الميثولوجيا عند العرب القدماء، ومقارنة ذلك ببعض ما كان عنـد الأغـريق، ومعـالجة هذه لاشكالية التي بعضها يرفض أن يكون للعرب أساطير، وبعضها الآخر يثبت ذلك لهم شأنهم شأن كل الأمم الكبيرة القديمة.

وقـد توقف المـؤلف طويلا لدى المعتقدات الأسطورية لدى العرب القـدمـاء فبحث في المفاهيم، ثم تطرق الى الغـول، والسعلاة، والرئي، والشق، والنسنـاس، ونسر لقمـان، وحلل كل ذلك من حيث المضامين والخصائص الفنية، ثم ختم البحث بإثبات نصوص إعتقادية عربية قديمة حول مثل شق علقمة بن صفوان وعين وبار ولقمان بن عاد مع النسور السبعة وهلم جرا...



السعر : 56,50 د.ج